MASTER NEGATIVE
NO. 93-81578-4

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

EHRENBERG, HANS

TITLE:

OSTLICHES CHRISTENTUM ...

PLACE:

MUNCHEN

DATE:

[1923]-1925

Master Negative #

93-81578-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

201
B85

Bubnov, Nikolai Mikhailovich, 1880-

Östliches Christentum; dokumente, hrsg. von Nicolai v. Bubnoff und Hans Ehrenberg... München, Beck, 1925.

v 2 21½ cm.

Contents.--
2. bd. Philosophie.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 10/22/93 INITIALS MW
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1

BIBLIOGRAPHIC IRREGULARITIES

MAIN ENTRY: Bobnoff, Nicolai Von
v.1.

Bibliographic Irregularities in the Original Document
List volumes and pages affected; include name of institution if filming borrowed text.

_____ Page(s) missing/not available: _____

__✓__ Volumes(s) missing/not available: Volume 1

_____ Illegible and/or damaged page(s): _____

_____ Page(s) or volumes(s) misnumbered: _____

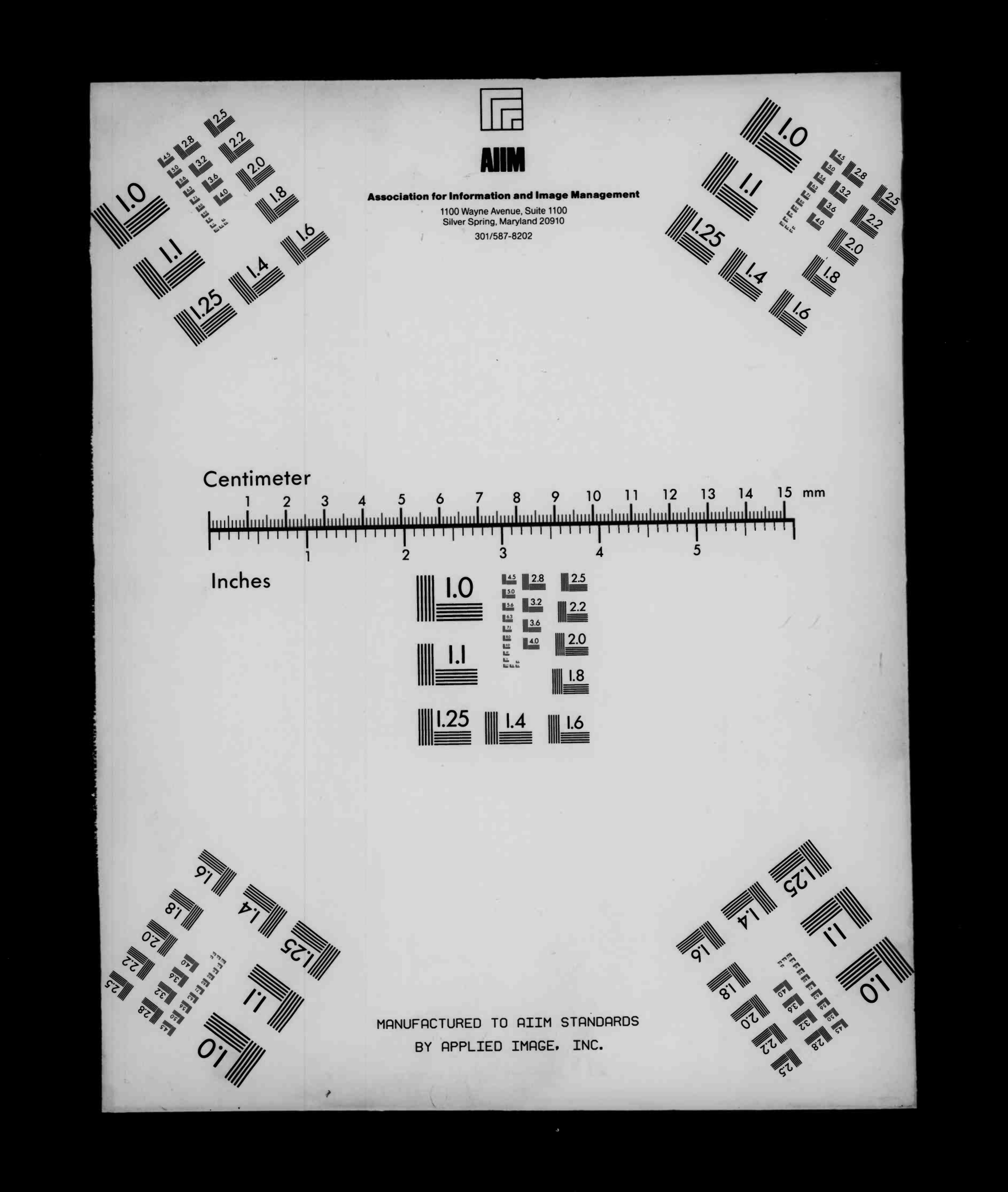
_____ Bound out of sequence: _____

_____ Page(s) or illustration(s) filmed from copy borrowed from: _____

_____ Other: _____

BEST COPY
AVAILABLE

VOLUME 1
MISSING


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

VOLUME 2

OESTLICHES CHRISTENTUM

DOKUMENTE

II

PHILOSOPHIE

C. H. BECK / MÜNCHEN

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

ÖSTLICHES CHRISTENTUM
II. PHILOSOPHIE

ÖSTLICHES CHRISTENTUM

DOKUMENTE

HERAUSGEGEBEN VON
NICOLAI V. BUBNOFF
UND
HANS EHRENBERG

II

PHILOSOPHIE

C. H. BECKSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNCHEN MCMXXV

28-26850
2 only

201
B85

v.2

VORBEMERKUNG

Anläßlich des Erscheinens des ersten Bandes des „Östlichen Christentums" ward ich gefragt, ob ich vom Osten eine Wiederherstellung der Autorität erwarte. Die Dokumente dieses zweiten Bandes seien die Antwort auf diese Frage. Sie tun kund, daß der östliche Christ als Denker die Sicherheit besitzt, um die der Protestant dauernd ringt und die der Katholik zu besitzen meint. Der östliche Denker verfügt über sie nur deshalb, weil er sie jeweils erneut findet, sich nicht in einem festen Besitze wähnt und doch zu einem solchen immer wieder zurückkehrt. Er ist sowohl ungebunden und schöpferisch frei, wie mit gläubigem Gefühl an die Väter und die Beschlüsse der Konzile gebunden. Selbst der Mißtrauischste wird nicht in Versuchung kommen, ihnen ein sacrificium intellectus vorzuwerfen, und selbst der orthodoxste Abendländer wird sich an ihnen nicht ärgern können. Wir stehen bei ihnen wieder mitten im ununterbrochenen Strome des lebendigen dogmatischen Denkens, haben nicht Dogmatismus, sondern Dogma, nicht Kirchentum, sondern Kirche. Gewiß ist der östliche Denker auch ein Kind Europas, denn er hat zwei Ahnenreihen, aber die östlich-russische Reihe ist die seiner Blutsverwandtschaft, zu der europäisch-abendländischen gelangte er nur kraft Adoption: Ein Blutskind des antiken Christentums, der Alten Kirche! ein Adoptivkind des modernen Europas!

So gehören sie jetzt auch zu uns. Nicht länger können wir sie aus dem Reigen des europäischen Geisteslebens ausschließen. Nicht länger dürfen wir sie übersehen, wir sollen vielmehr in Zustimmung oder Ablehnung uns mit ihnen auseinandersetzen. Wir sind weit davon entfernt, den Osten, dessen Schwächen und Erstarrungen offenkundig sind, zu idealisieren, verleiben aber das Beste, was er sein eigen nennt, uns, unserer gestörten Überlieferung, ein und finden durch sie den auch bei den Katholiken zerrissenen Anschluß am altchristlichen Denken zurück. Und wir verlassen damit die auf

Glaubenskrieg eingestellte Epoche der letzten christlichen Jahrhunderte und beginnen eine neue Weltzeit des Christentums, die „ökumenische". Sie messen wir nicht mit organisatorischen Begriffen und Zwecken, sondern mit geistigen Anschauungen. Wir werden überkonfessionell, ohne unkonfessionell zu werden. Die ökumenische Kirche, die Una Sancta, ist in keiner Einzelkirche zu finden, aber man verliert sie ganz, wenn man den Boden der Einzelkirche verläßt. Was wir aufgeben, ist nur der Anspruch auf alleinseligmachende Kraft, dem Rom grundsätzlich, wir Evangelischen aber auch in der kirchlichen Praxis huldigen. Die einzelkirchliche Kraft büßt dadurch nicht an Intensität ein, gewinnt vielmehr durch die universale Weite, mit der sie erst den Anschluß an die Einallheit des Heiligen Geistes erhält. Sowohl Rom wie wir Protestanten erfahren an uns den Anspruch, pneumatologisch zu sein. Der jungkatholische Modernismus ist nicht mehr liberal oder modern protestantisch, und die jungevangelische Orthodoxie ist nicht mehr hochkirchlich oder katholisierend. Die „Neuorthodoxien" des Ostens und des Westens bedürfen der ausgeprägten Gestalten der Einzelkirchen, schauen aber in messianischer Hoffnung auf den kommenden Tag, der alle unter dem Szepter des Einen summus episcopus vereinen soll, und entkleiden sich daher der verweltlichenden, säkularisierenden Gewänder, die beide Kirchen des Abendlandes tragen und durch sie die Kräfte des Heiligen Geistes, die ihnen gegeben wurden, verhüllen und fesseln, während die Schuld des nicht etwa schuldlosen östlichen Christentums in seiner Weltlosigkeit und Kulturfremdheit bestand, in der es die Werke des Menschen ihrem eigenen Unwesen überließ.

Der christliche Osten hat noch Sprache. Man vergleiche die Rede eines jüngst erschienenen gewaltigen Bußbriefes des russischen Erzbischofs Antonij an seine Brüder von der sog. „lebendigen Kirche" in Rußland mit römischen Enzykliken und evangelischen Kirchentagserklärungen! Wo aber Sprache, wo lebendiges Wort, da ist das Fleisch gewordene Wort, das verbum visibile nahe! In seinem Ursprung, im WORTE, ist auch unser Denken unverdorben und unverfälscht; so kann es

sich in Kraft erneuern. Solche Erneuerung aber bedarf der Heimkehr zur Schöpfung, der Auferstehung im Sohn, der Hingabe an den Heiligen Geist. Im Namen des Dreieinigen Gottes erbitten wir die Heilung unserer europäischen Geisteskrankheiten.

Die in dem zweiten Band vereinigten Schriften sind mit Ausnahme des Einleitungsaufsatzes von Chomjakow, dem uns schon aus dem ersten Band bekannten slawophilen Theologen, von Zeitgenossen verfaßt, die ihrerseits einmal für kürzere oder längere Zeit durch den europäischen Wahn hindurchgegangen sind, daher mit unseren Krankheiten vertrauter stehen als die Autoren des ersten Bandes. Es ist das „Rußland Dostojewskis", das uns hier in der Form des Gedankens entgegentritt, und wir werden diesen christlichen Fremdling gastfrei aufnehmen und lieben lernen. Die Autoren des zweiten Bandes leben mit Ausnahme von Florenski, der von der Verdeutschung seines großen Werkes in Moskau jetzt nicht Kenntnis erhalten kann, in der Verbannung, in die sie das europäisierte Rußland von heute versandt hat. Wir wollen in dieser Emigration, die der Unglaube erzwungen hat, den Plan des Allmächtigen erkennen, der nicht länger will, daß zwei Seiner Kinder, die beide zu Seiner Kirche gehören wollen, sich fremd bleiben.

Über die einzelnen Schriften des zweiten Bandes gibt das Begleitwort meines Mitarbeiters Aufschluß; im übrigen sei die Einfühlung wiederum dem Leser und dem Kritiker vorbehalten. Das gleichwohl auch diesem Bande von mir nachgegebene Nachwort soll, trotz seiner Kürze, unsere eigene Linie aufzeigen, wie sie parallel mit der der Russen dem Morgenstern zustreben kann.

Hans Ehrenberg

BEGLEITWORT

Seitdem das philosophische Interesse in Rußland erwacht ist, hat es sich sofort in erster Linie den Problemen der Geschichts- und Religionsphilosophie zugewandt, und fast ausschließlich auf diesen beiden philosophischen Gebieten hat die russische Philosophie originelle und bedeutsame Leistungen aufzuweisen. Die in diesem Bande veröffentlichten Dokumente sollen den Leser mit der Eigenart der spezifisch russischen Religionsphilosophie vertraut machen, ihm ein klares Bild von der Richtung geben, in der sich gegenwärtig das russische religiöse Denken in seinen wichtigsten Vertretern bewegt. Sie alle sind von einem einheitlichen Geist durchdrungen und ruhen auf denselben Grundvoraussetzungen und -überzeugungen, welche in der Hauptsache schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von Denkern wie Peter Tschaadajew, Iwan Kirejewskij, Alexej Chomjakow (siehe Band I) ins deutliche Bewußtsein erhoben wurden. In dem hier an erster Stelle aufgenommenen Aufsatz Chomjakows ist der wesentliche Charakter des russischen religiösen Denkens in schlichter, prägnanter Formulierung zum Ausdruck gebracht. Hier wird vor allem betont, daß die absolute Wahrheit dem einzelnen unzugänglich sei, daß der Mensch ihrer nur nach Maßgabe seiner Zugehörigkeit zur allumfassenden kirchlichen Liebesgemeinschaft teilhaftig werde. Chomjakows Ausspruch: „Das christliche Wissen ist kein Werk der forschenden Vernunft, sondern des seligen und lebendigen Glaubens" kann als Leitsatz der christlichen Religionsphilosophie Rußlands betrachtet werden.

Wenn wir die sich in unseren Dokumenten auswirkenden Grundmotive des russischen Denkens auf Begriffe der abendländischen Philosophie bringen wollen, so können wir dessen Antirationalismus, Realismus (Ontologismus) und Drang nach Totalität hervorheben. Dementsprechend wenden sich die russischen Denker leidenschaftlich gegen den die westeuropäische Philosophie (wie ihnen unerschütterlich

feststeht) beherrschenden Rationalismus, gegen ihren Idealismus und Phänomenalismus und gegen die für das westeuropäische Denken angeblich typische Zerfaserung und Atomisierung des Lebens und der Wirklichkeit.

Der antirationalistische (nicht irrationalistische) Zug des russischen Denkens macht sich in unseren Dokumenten hauptsächlich als Nachweis der dem religiösen Bewußtsein wesentlichen Antinomienhaftigkeit geltend. Nach verschiedenen Seiten, aber in vollkommener Übereinstimmung miteinander, zeigen die Verfasser dieser Dokumente, daß die Glaubenswahrheiten in der Sphäre der verstandesmäßigen Überlegung notwendig als Antinomien erscheinen. Der Verstand ist außerstande, diese Antinomien zu lösen, und wird daher unvermeidlich zur Urteilsenthaltung gezwungen. Nur durch das gläubige Wissen kann die Skepsis des Verstandes überwunden werden. Das Wissen kann also niemals vom Verstande nur aus eigenen Mitteln erlangt werden; vielmehr hat alles Wissen (auch die „Wissenschaft") den Glauben zu seiner Voraussetzung, erwächst aus den Wurzeln des Glaubens. Der religiöse Glaube ist aber seiner Natur nach übervernünftig. Der „vernünftige" Glaube ist ein hölzernes Eisen, und das Unternehmen Tolstojs, die Religion auf einen solchen Glauben zu gründen, wird daher in unseren Dokumenten als widersinnig mit aller Schärfe zurückgewiesen.

Die Antinomienhaftigkeit des religiösen Bewußtseins wird namentlich von Florenskij in sehr feinsinniger Weise in den verschiedenen religiösen Sphären aufgezeigt. Sie tritt uns zunächst in dem fundamentalen Dogma des Christentums, im Trinitätsdogma, entgegen, welches weit über die Grenzen aller rationalen Auffassungsmöglichkeiten hinausgeht und sich andrerseits eben doch als Grundpfeiler der absoluten Wahrheit, ja als diese Wahrheit selbst erweist. Auf das Trinitätsdogma, als auf den eigentlichen Kern des religiösen Bewußtseins, werden bei Florenskij schließlich alle Formen des religiösen Vorstellens in letzter Instanz bezogen. So wird z. B. die Hölle geradezu als Negation der Trinität bestimmt. Der in den Gegensatzpaaren der allgemeinen Rettung und partiellen

Verdammnis, der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes, der schlechthinigen kreatürlichen Abhängigkeit der Schöpfung und ihrer freiheitlichen Selbstbestimmung, der allgemeinen christlichen Liebe und der ebenfalls im Christentum verwurzelten und von ihm geforderten ausschließlichen, „eifersüchtigen" Liebe zur einzelnen Persönlichkeit immer wieder zutage tretende antinomische Charakter des religiösen Bewußtseins wird in dem bedeutenden Werk des tiefsinnigen, bis zu den letzten religiösen Geheimnissen vordringenden russischen Priesters in eingehender Weise entwickelt und scharf beleuchtet. Die kosmologische Antinomie im Gottesbegriffe: Gott als das Absolute und Gott als Schöpfer der Welt ist ein Hauptthema der Bulgakowschen „Kosmodizee", und Berdjajew erörtert in seiner „Anthropodizee (einem auch in formaler Hinsicht ganz besonders schönen, in sich geschlossenen Aufsatz) in Verwandtschaft mit Ludwig Feuerbachs Anthropologismus einerseits und Jakob Böhmes und Franz Baaders Mystik andrerseits den Gegensatz einer doppelten Offenbarung: der göttlichen und der menschlichen, die Antinomie von Heiligkeit und Genialität.

Wie tief der Ontologismus im russischen religiösen Denken verwurzelt ist, zeigt sich z. B. (bei Florenskij) in der Auffassung der Liebe als substanzieller Akt und in der eigentümlichen Deutung der Sünde als Verlust der substanziellen Einheit durch die Seele, als „Scheidewand, die das Ich zwischen sich und die Realität setzt". Ein uraltes, schon von Anaximander in der Philosophie angeschlagenes, sich dann in der spekulativen Mystik und auch in den irrationalen Strömungen der neueren Philosophie bis auf Schelling und Schopenhauer wiederholendes Motiv klingt in den Worten Florenskijs an: „Die Sünde ist jener wurzelhafte Trieb des Ich, durch welchen es sich in seiner Besonderheit, in seiner Abgeschiedenheit behauptet und aus sich selbst den einzigen Punkt der Realität macht."

Der Drang nach Totalität schließlich, von dem alle diese Dokumente erfüllt sind, wirkt sich besonders intensiv in dem Aufsatz Karsawins aus, welcher den Geist des

russischen Christentums in einer gewandten und scharfsinnigen (hegelsche Schulung verratenden) dialektischen Erörterung zum Ausdruck bringt und das Problem einer von diesem Geist durchdrungenen eigentümlichen, orthodoxen Kultur behandelt.

Ganz eigentlich im Mittelpunkt der russischen Religionsphilosophie steht die von platonischem Geist erfüllte Lehre vom sophianischen Charakter der Schöpfung. Die Sophia wird bestimmt als große Wurzel, durch welche sich die Kreatur in das innertrinitarische Leben versenkt (Florenskij), als Weltseele, welche die Schöpfung durchflutet und ihr die göttlichen Ideen einprägt (Bulgakow), wobei sich trotz des eigenen Ursprungs gewisse Verwandtschaften mit einzelnen deutschen Philosophen (Schelling, Fechner, Lotze) geltend machen.

In dem Gesagten sind natürlich nur die in den vorliegenden Dokumenten ausgeprägten wichtigsten Richtlinien des russischen religiösen Denkens gekennzeichnet. Der Reichtum an originellen Einzelheiten, die Fülle der (namentlich in den Briefen Florenskijs) ungemein reizvollen, zum Teil überraschenden Ausführungen über die verschiedensten Gebiete des religiösen Lebens konnte nicht einmal angedeutet werden. Es dürfte aber dem Leser nicht schwer fallen, diese Einzelheiten zu beachten und in ihrer Bedeutung zu würdigen, wenn er sich in die Dokumente selbst vertieft und sie unvoreingenommen auf sein religiöses Gemüt wirken läßt.

Nicolai v. Bubnoff

I. CHOMJAKOW

DIE EINHEIT DER KIRCHE[1]

§ 1. Die Einheit der Kirche folgt notwendig aus der Einheit Gottes, da die Kirche keine Vielheit von Personen in deren individueller Getrenntheit, sondern die Einheit der göttlichen Gnade ist, welche in der Vielheit der göttlichen Kreaturen lebt, die sich der Gnade unterwerfen. Auch den sich nicht Unterwerfenden, die Gnade nicht Nutzenden (das Talent Vergrabenden) wird sie gegeben, aber diese sind nicht in der Kirche. Die Einheit der Kirche ist nicht scheinbar, nicht sinnbildlich, sondern wahr und wesentlich wie die Einheit der zahlreichen Glieder in einem lebendigen Körper.

Die Kirche ist Eine ungeachtet ihrer sichtbaren Teilung für den noch auf Erden lebenden Menschen. Lediglich in bezug auf den Menschen kann man die Trennung der Kirche in eine sichtbare und eine unsichtbare anerkennen; ihre Einheit aber ist wahr und unbedingt. Wer auf Erden lebt, wer die irdische Bahn vollendet, wer für diese Bahn nicht geschaffen (wie die Engel), wer diese Bahn noch nicht betrat (die zukünftigen Generationen), all diese sind verbunden in einer Kirche — in einer göttlichen Gnade: denn die noch nicht geoffenbarte Schöpfung Gottes ist für ihn offenbar, und Gott hört die Gebete und kennt den Glauben dessen, der von ihm noch nicht aus dem Nichtsein in das Sein gerufen wurde. Doch die Kirche, der Leib Christi, offenbart und erfüllt sich in der Zeit, ohne ihre wesentliche Einheit und ihr inneres Leben in der Gnade zu verändern. Wenn daher von einer „sichtbaren und unsichtbaren Kirche" gesprochen wird, so gilt diese Rede nur in bezug auf den Menschen.

[1] In welchem Jahr diese Schrift von Chomjakow verfaßt wurde, kann mit Sicherheit nicht bestimmt werden. Jedenfalls ist es aber seine erste theologische Arbeit. In strenger, gedrängter und zugleich einfacher und allgemein zugänglicher Form ist hier all das dargestellt, was später in so glänzender Weise vom Verfasser in den in französischer Sprache herausgegebenen polemischen Schriften entwickelt wurde. (Anm. des russ. Herausgebers der Werke Chomjakows.)

§ 2. Die sichtbare oder irdische Kirche lebt in vollkommener Gemeinschaft und Einheit mit dem ganzen kirchlichen Leib, dessen Haupt Christus ist. Sie hat in sich den verbleibenden Christus und die Gnade des Heiligen Geistes in deren ganzer lebendigen Fülle, aber nicht in der Totalität ihrer Offenbarungen. Denn sie schafft und verwaltet nicht vollkommen, sondern soweit es Gott gefällt.

Da die sichtbare und irdische Kirche noch nicht die Totalität und Vollendung der ganzen Kirche ist, der Gott bestimmt hat, bei dem letzten Gericht seiner ganzen Schöpfung zu erscheinen, so schafft und verwaltet sie nur in ihren Grenzen, ohne die übrige Menschheit zu richten (nach den Worten des Apostels Paulus an die Korinther), und betrachtet nur diejenigen als exkommuniziert, d. h. ihr nicht zugehörig, die sich selbst von ihr ausschließen. Die übrige Menschheit aber, die entweder der Kirche fremd ist oder mit ihr durch Bande verbunden, die Gott ihr nicht zu enthüllen geruhte, überläßt sie dem Gericht des jüngsten Tages. Die irdische Kirche aber richtet nur in sich nach der Gnade des Geistes und der ihr von Christus gewährten Freiheit, indem sie auch die übrige Menschheit zur Einheit und Kindschaft Gottes in Christo ruft; doch fällt sie keinen Urteilsspruch über die, so ihren Ruf nicht hören, eingedenk des Gebotes ihres Erlösers und Hauptes: keinen fremden Sklaven zu richten.

§ 3. Von der Schöpfung der Welt an verblieb die irdische Kirche stetig auf Erden und wird dort verbleiben bis zur Vollendung aller Werke Gottes nach der ihr von Gott selbst gegebenen Verheißung. Ihre Merkmale sind innere Heiligkeit, die keinerlei Beimischung von Lüge gestattet, da in ihr der Geist der Wahrheit wohnt; und äußere Unveränderlichkeit, da ihr Hüter und Haupt, Christus, unveränderlich ist.

Alle Merkmale der Kirche, wie die inneren so auch die äußeren, werden nur von ihr selbst erkannt und von jenen, welche die Gnade zu ihren Gliedern beruft. Für die Fremden und Unberufenen sind sie unverständlich, denn die äußere Veränderung des Ritus stellt sich dem Unberufenen als eine Veränderung des Geistes selbst dar, der im Ritus verherrlicht

wird (wie z. B. bei dem Übergang der alttestamentlichen Kirche in die neutestamentliche oder bei der Veränderung der Riten und kirchlichen Satzungen zur Zeit der Apostel). Die Kirche und ihre Glieder erkennen durch das innerliche Wissen des Glaubens die Einheit und Unveränderlichkeit ihres Geistes, welcher der Geist Gottes ist, die Außenstehenden und Unberufenen dagegen schauen und erkennen die Veränderung des äußeren Ritus durch ein äußeres Wissen, welches das innerste nicht erfaßt, wie auch die Unveränderlichkeit Gottes selbst ihnen veränderlich erscheint in dem Wandel seiner Schöpfungen. Daher war die Kirche nicht verändert, verdunkelt oder abgefallen, und konnte es nicht sein, da sie in diesem Falle den Geist der Wahrheit verloren hätte. Es hat keine Zeit geben können, wo sie den Irrtum in ihren Schoß aufgenommen hätte, wo die Laien, Priester und Bischöfe sich Vorschriften und einer Lehre unterworfen hätten, die der Lehre und dem Geiste Christi widersprachen. Wer behaupten wollte, daß eine solche Verarmung des Geistes Christi in der Kirche möglich sei, der kennt sie nicht und ist ihr fremd. Die teilweise Auflehnung wider eine Irrlehre unter Beibehaltung und Annahme anderer falscher Lehren ist kein Werk der Kirche und konnte es nicht sein; denn in ihr müssen ihrem Wesen nach stets Prediger, Lehrer und Märtyrer sein, die nicht eine Teilwahrheit mit Beimischung von Irrtum, sondern die vollständige und unvermischte Wahrheit bekennen. Die Kirche kennt nicht die partielle Wahrheit und den partiellen Irrtum, sondern die vollständige und unvermischte Wahrheit. Der in der Kirche Lebende unterwirft sich keiner Irrlehre, empfängt nicht das Sakrament von einem falschen Lehrer; in der Erkenntnis seiner Irrlehre befolgt er nicht falsche Riten. Und die Kirche irrt selbst nicht, denn sie ist die Wahrheit; sie handelt nicht listig und ist nicht kleinmütig, denn sie ist heilig. Auch erkennt die Kirche infolge ihrer Unveränderlichkeit nicht als Irrtum an, was sie irgend einmal als Wahrheit anerkannt hat. Nachdem sie durch ein allgemeines Konzil und in allgemeiner Übereinstimmung die Möglichkeit des Irrens in der Lehre irgendeiner Privatperson, eines Bi-

schofs oder Patriarchen verkündet hat, kann sie nicht behaupten, daß diese Privatperson, dieser Bischof, dieser Patriarch oder seine Nachfolger einem Irrtum in der Lehre nicht verfallen konnten, und daß eine besondere Gnade sie vor Verirrung bewahre. Wodurch würde die Erde geheiligt, wenn die Kirche ihre Heiligkeit eingebüßt hätte? Und wo wäre die Wahrheit, wenn ihr heutiger Urteilsspruch dem gestrigen entgegengesetzt wäre? In der Kirche und in ihren Gliedern keimen Irrlehren, aber dann fallen die angesteckten Glieder ab, indem sie eine Häresie oder ein Schisma bilden und die Heiligkeit der Kirche durch sich nicht beflecken.

§ 4. Die Kirche hat den Namen der einen, heiligen, katholischen, apostolischen, weil sie eine und heilig ist, weil sie der ganzen Welt angehört, nicht einer bestimmten Ortschaft, weil durch sie die ganze Menschheit und die ganze Erde geheiligt wird, nicht ein besonderes Volk oder ein besonderes Land, weil ihr Wesen in der Übereinstimmung und Einheit des Geistes und Lebens aller ihrer Glieder auf der ganzen Erde besteht, welche sie anerkennen, weil endlich in Schrift und Lehre der Apostel die Totalität ihres Glaubens, ihrer Hoffnungen und ihrer Liebe enthalten ist.

Daraus folgt, daß, wenn irgendeine Gemeinschaft den Namen einer lokalen christlichen Kirche erhält, als da sind die Griechische, Russische oder Syrische, ein solcher Name nur die Gesamtheit der Kirchenmitglieder bedeutet, die in einem bestimmten Lande (Griechenland, Rußland, Syrien usw.) wohnen, und nicht die Annahme in sich schließt, als könne eine christliche Gemeinde die kirchliche Lehre zum Ausdruck bringen oder derselben eine dogmatische Auslegung geben, ohne das Einverständnis der anderen Gemeinden; noch weniger liegt darin, daß irgendeine Gemeinde oder ihr Priester ihre Auslegung den anderen vorschreiben könnten. Die Gnade des Glaubens ist unzertrennlich von der Heiligkeit des Wandels, und keine Gemeinde und kein Priester können als Hüter des ganzen Glaubens anerkannt werden, gleichwie kein Priester und keine Gemeinde als Repräsentanten der ganzen Heiligkeit der Kirche gelten können. Übrigens hat jede christliche

Gemeinde, ohne sich das Recht einer dogmatischen Auslegung oder Lehre anzueignen, durchaus das Recht, ihre Riten zu verändern und neue einzuführen, ohne jedoch bei den anderen Gemeinden damit Ärgernis zu erregen; vielmehr soll sie dann ihre eigene Meinung fallen lassen und sich der Meinung jener unterwerfen, damit, was bei dem einen unschuldig und selbst löblich ist, dem anderen nicht als Schuld erscheine und der Bruder den Bruder nicht zur Sünde des Zweifels und der Zwietracht verleite. Die Einheit der kirchlichen Riten muß jeder Christ hochschätzen, denn darin erscheint sichtbar, selbst für den Ungebildeten, die Einheit des Geistes und der Lehre; für den Gebildeten aber ist darin ein Quell der lebendigen und christlichen Freude enthalten. Die Liebe ist die Krone und der Ruhm der Kirche.

§ 5. Der Geist Gottes, der in der Kirche lebt, sie regiert und weise macht, erscheint in ihr vielgestaltig, in der Schrift, in der Überlieferung und im Werk, denn die Kirche, welche die Werke Gottes tut, ist dieselbe, welche die Überlieferung hütet und die Schrift geschrieben hat. Nicht die Personen und nicht die Vielheit der Personen in der Kirche hüten die Überlieferung und schreiben; das vollbringt der in der kirchlichen Gesamtheit lebende Geist Gottes. Daher darf und soll man weder in der Schrift nach Grundlagen für die Überlieferung suchen, noch in der Überlieferung nach Beweisen für die Schrift, noch auch im Werk nach einer Rechtfertigung der Schrift und der Überlieferung. Außerhalb der Kirche sind dem Lebenden weder die Schrift, noch die Überlieferung, noch das Werk erfaßbar. Dem innerhalb der Kirche Verbleibenden und an ihrem Geiste Teilhabenden aber ist ihre Einheit offenbar vermöge der ihr einwohnenden Gnade.

Geht nicht das Werk der Schrift und der Überlieferung voran? Geht nicht die Überlieferung der Schrift voran? Waren die Werke Noahs, Abrahams, der Stammväter und Repräsentanten der alttestamentlichen Kirche Gott nicht wohlgefällig? Und hat es denn keine Überlieferung bei den Urvätern, vom ersten Stammvater Adam an, gegeben? Hat

nicht Christus den Menschen die Freiheit und die mündliche Lehre gegeben, bevor die Apostel durch ihre Schriften das Werk der Erlösung und das Gesetz der Freiheit bezeugt haben? Daher besteht zwischen Überlieferung, Werk und Schrift keinerlei Widerspruch, sondern eine vollkommene Übereinstimmung. Du begreifst die Schrift, sofern du die Überlieferung hütest und sofern du der in dir wohnenden Weisheit wohlgefällige Werke vollbringst. Aber die in dir wohnende Weisheit ist dir nicht persönlich, sondern als einem Glied der Kirche gegeben und ist dir teilweise gegeben, ohne deinen individuellen Irrtum völlig zu vernichten; der Kirche dagegen ist sie in der Totalität der Wahrheit, ohne Beimischung von Irrtum, gegeben. Du sollst daher die Kirche nicht richten, sondern ihr gehorchen, damit von dir die Weisheit nicht genommen werde.

Wer nach Beweisen der kirchlichen Wahrheit sucht, bekundet dadurch entweder seinen Zweifel und schließt sich von der Kirche aus, oder er gibt sich den Anschein eines Zweifelnden und bewahrt gleichzeitig die Hoffnung, die Wahrheit zu beweisen und sie durch die eigene Kraft der Vernunft zu erreichen; aber die Kräfte der Vernunft erreichen die göttliche Wahrheit nicht, und die menschliche Ohnmacht wird in der Ohnmacht der Beweise offenbar. Wer nur die Schrift annimmt und auf sie die Kirche gründet, verwirft in Wahrheit die Kirche und hofft, sie durch eigene Kraft neu zu erschaffen; wer nur die Überlieferung und das Werk annimmt und die Wichtigkeit der Schrift herabsetzt, verwirft ebenfalls in Wahrheit die Kirche und wird zum Richter des göttlichen Geistes, der durch die Schrift gesprochen hat. Das christliche Wissen ist kein Werk der forschenden Vernunft, sondern des seligen und lebendigen Glaubens. Die Schrift ist äußerlich, die Überlieferung ist äußerlich und das Werk ist äußerlich — innerlich ist darin nur der Geist Gottes. Aus der Überlieferung, aus der Schrift und aus dem Werk allein kann der Mensch nur ein äußerliches, unvollständiges Wissen schöpfen, das die Wahrheit enthalten kann, da es von der Wahrheit ausgeht, aber

gleichzeitig notwendig falsch ist, weil unvollständig. Der Gläubige kennt die Wahrheit, der Ungläubige dagegen kennt sie nicht oder kennt sie nur durch ein äußerliches und unvollständiges Wissen.* Die Kirche beweist sich nicht, weder als Schrift, noch als Überlieferung, noch als Werk, sondern wird durch sich selbst bezeugt, wie auch der in ihr wohnende Geist Gottes durch sich selbst bezeugt wird in der Schrift. Die Kirche fragt nicht, welche Schrift, welche Überlieferung und welches Konzil wahr seien und welches Werk Gott wohlgefällig sei, denn Christus kennt sein Erbe, und die Kirche, in der er wohnt, kennt ihre Manifestationen durch ein inneres Wissen und kann sie nicht nicht kennen. Als Heilige Schrift wird die Sammlung alttestamentlicher und neutestamentlicher Bücher bezeichnet, die die Kirche als ihre anerkennt. Doch hat die Schrift keine Grenzen, denn jede Schrift, welche die Kirche als ihre anerkennt, ist Heilige Schrift. Solcher Art sind hauptsächlich die Bekenntnisse der Konzile und insbesondere das Nicäo-Konstantinopler Bekenntnis. Daher gab es bis auf unsre Zeit eine Heilige Schrift und wird es, wenn es Gott gefällt, eine solche auch in Zukunft geben. Aber einen Widerspruch hat es in der Kirche niemals gegeben und wird es nie geben, weder in der Schrift, noch in der Überlieferung, noch im Werk; denn in allen dreien ist der eine und unveränderliche Christus.

§ 6. Jede vom Heiligen Geist, vom Geist des Lebens und der Wahrheit gelenkte Handlung der Kirche stellt die Gesamtheit aller seiner Gaben: des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe dar, denn in der Schrift offenbart sich nicht der Glaube allein, sondern auch die Hoffnung der Kirche und die Liebe Gottes, und in einem gottgefälligen Werk offenbart sich nicht die Liebe allein, sondern auch der Glaube, die Hoff-

* Daher kann auch der von dem Geiste der Gnade nicht Geheiligte die Wahrheit wissen, wie ja auch wir sie zu wissen hoffen, aber dieses Wissen selbst ist nichts weiter als eine mehr oder minder feste Voraussetzung, eine Meinung, eine logische Überzeugung oder ein äußerliches Wissen, welches mit dem innerlichen und wahren Wissen, mit dem Glauben, der das Unsichtbare sieht, gar nichts gemein hat. Gott allein weiß, ob wir auch den Glauben haben.

nung und die Gnade, und in der lebendigen Überlieferung der Kirche, welche ihre Krone und Vollendung von Gott in Christo erwartet, offenbart sich nicht die Hoffnung allein, sondern auch der Glaube und die Liebe. Die Gaben des Heiligen Geistes sind unzertrennlich verbunden in einer heiligen und lebendigen Einheit; aber wie das gottgefällige Werk hauptsächlich der Liebe angehört, das gottgefällige Gebet hauptsächlich der Hoffnung, so gehört das gottgefällige Bekenntnis hauptsächlich dem Glauben an, und das Bekenntnis der Kirche wird untrüglich Bekenntnis oder Symbol des Glaubens genannt.

Daher soll man begreifen, daß Bekenntnis, Gebet und Werk an und für sich nichts sind, als nur äußere Erscheinung des inneren Geistes. Darum auch ist Gott wohlgefällig weder der Betende, noch der Werke Vollbringende, noch der das Bekenntnis der Kirche Bekennende, sondern wer handelt, bekennt und betet nach dem in ihm lebenden Geiste Christi. Nicht alle haben einen Glauben oder eine Hoffnung oder eine Liebe, denn man kann das Fleisch lieben, auf die Welt hoffen und den Irrtum bekennen; man kann auch lieben, hoffen und glauben nicht völlig, sondern nur teilweise; und die Kirche nennt deine Hoffnung Hoffnung, deine Liebe Liebe und deinen Glauben Glauben, weil du selbst sie so nennst, und sie mit dir um Worte nicht streiten wird; sie selbst aber nennt Liebe, Glaube und Hoffnung Gaben des Heiligen Geistes und weiß, daß sie wahr und vollkommen sind.

§ 7. Die Heilige Kirche bekennt ihren Glauben durch ihr ganzes Leben durch die Lehre, welche von dem Heiligen Geist eingegeben wird, durch die Sakramente, in denen der Heilige Geist wirkt und durch die Riten, die er lenkt. Doch wird das Nicäo-Konstantinopler Symbol in erster Linie als Glaubensbekenntnis bezeichnet.

In dem Nicäo-Konstantinopler Symbol ist das Bekenntnis der kirchlichen Lehre enthalten, aber damit kund werde, daß auch die Hoffnung der Kirche von ihrer Lehre unzertrennlich sei, wird auch ihre Hoffnung bekannt; denn es

heißt, wir erwarten, und nicht einfach wir glauben, was kommen wird. Das Nicäo-Konstantinopler Symbol, das vollständige und vollkommene Bekenntnis der Kirche, aus dem sie nichts auszuschließen und zu dem sie nichts hinzuzufügen erlaubt, lautet folgendermaßen: „Ich glaube an den einen Gott Vater, den Allerhalter, den Schöpfer Himmels und der Erden, alles Sichtbaren und Unsichtbaren. Und an den einen Herrn Jesum Christum, Gottes eingeborenen Sohn, der vom Vater vor aller Zeit gezeugt wurde. Wie das Licht vom Licht, ist der wahre Gott vom wahren Gott gezeugt, nicht erschaffen. Er ist eines Wesens mit dem Vater und durch ihn wurde alles. Wegen uns Menschen und um unsrer Errettung willen stieg Er vom Himmel herab, nahm leibliche Gestalt an vom Heiligen Geist und der Jungfrau Maria und wurde Mensch. Für uns wurde Er gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat gelitten, wurde begraben, ist am dritten Tag auferstanden nach der Schrift, gen Himmel aufgefahren und sitzt zur Rechten des Vaters. Er wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebendigen und die Toten, und Seiner Herrschaft wird kein Ende sein. Ich glaube an den Heiligen Geist, den Leben spendenden Herrn, ausgehend vom Vater, mit dem Vater und dem Sohn angebetet und gepriesen, von den Propheten verkündet. Ich glaube an die Eine, Heilige, Allgemeine und Apostolische Kirche. Ich bekenne die eine Taufe zur Vergebung der Sünden, erwarte die Auferstehung von den Toten und ein ewiges Leben. Amen."

Dieses Bekenntnis ist, wie auch das ganze Leben des Geistes, nur dem Gläubigen und dem Gliede der Kirche begreiflich. Es enthält Geheimnisse, die dem forschenden Geist unzugänglich und nur Gott selbst offenbar sind und denen, welchen Gott sie offenbart zur inneren und lebendigen, nicht zur toten und äußeren Erkenntnis. Es enthält das Geheimnis des göttlichen Seins, nicht nur in bezug auf sein äußeres Wirken auf die Schöpfung, sondern auch in bezug auf seine innere ewige Existenz. Daher ist die Anmaßung der Vernunft und der ungesetzlichen Macht, die sich im Gegensatz zum (auf dem Konzil zu Ephesus ausgesprochenen) Urteilsspruch

der gesamten Kirche das Recht aneignete, ihre eigene Auslegung und menschliche Deutung des Nicäo-Konstantinopler Symbols zu geben, schon an und für sich eine Verletzung der Heiligkeit und der Unantastbarkeit der Kirche. Wie die Überhebung der Einzelkirchen, welche es wagten, das Symbol der ganzen Kirche ohne Einwilligung ihrer Brüder zu verändern, nicht vom Geist der Liebe eingeflößt und ein Verbrechen vor Gott und der heiligen Kirche war, so war auch ihre blinde Weisheit, welche das göttliche Geheimnis nicht erfaßt hatte, eine Entstellung des Glaubens, denn der Glaube wird dort nicht erhalten werden, wo die Liebe verarmt ist. Daher enthält die Hinzufügung der Worte ‚filioque' ein scheinbares Dogma, welches keinem von den Gott wohlgefälligen Schriftstellern, Bischöfen oder Nachfolgern der Apostel in den ersten Jahrhunderten der Kirche bekannt, noch auch von Christus dem Erlöser ausgesprochen war. Wie es Christus klar gesagt hat, so bekannte und bekennt auch die Kirche klar, daß der Heilige Geist vom Vater ausgeht; denn nicht nur die äußeren, sondern auch die inneren göttlichen Geheimnisse wurden von Christus und vom Geist des Glaubens den heiligen Aposteln und der heiligen Kirche offenbart. Als Theodoret alle, die das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne bekannten, Lästerer nannte, billigte die Kirche, welche ihn vieler Irrtümer überführte, in diesem Falle sein Urteil durch ein beredtes Schweigen.[1] Die Kirche bestreitet nicht, daß der Heilige Geist nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohne gesandt wird; sie bestreitet ebensowenig, daß der Heilige Geist der ganzen vernünftigen Schöpfung nicht nur vom Vater, sondern auch durch den Sohn mitgeteilt wird; aber die Kirche leugnet, daß der Heilige Geist sein Ausgangsprinzip in der Gottheit selbst nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohn habe. Wer den Geist der Liebe verleugnet und sich der Gaben der Gnade beraubt hat, der kann kein inneres Wissen mehr haben, d. h. keinen Glauben, sondern beschränkt sich auf ein äußeres Wissen; daher kann er auch nur das Äußere erfassen, nicht die inneren Geheimnisse Gottes. Die christlichen Gemeinden, welche sich von der Heiligen Kirche losgerissen hatten, konnten schon nicht mehr das Ausgehen des Heiligen Geistes in der Gottheit vom Vater allein bekennen, da sie es mit dem Geiste nicht mehr begreifen konnten, sondern mußten nur die äußere Sendung des Geistes in die ganze Schöpfung bekennen, eine Sendung, die nicht nur vom Vater, sondern auch durch den Sohn vollbracht wird. Das Äußere des Gesetzes haben sie bewahrt, aber den inneren Sinn und die Gnade Gottes verloren, wie im Bekenntnis so auch im Leben.

[1] Bedeutsam ist das Schweigen der Kirche, wenn sie einen Schriftsteller nicht widerlegt; aber dieses Schweigen wird zu einem entscheidenden Urteilsspruch, wenn die Kirche das gegen irgendeine Lehre gefällte Urteil nicht verwirft, denn, indem sie dieses Urteil nicht verwirft, bestätigt sie es mit ihrer ganzen Macht.

§ 8. Indem die Kirche ihren Glauben an die Dreipersönliche Gottheit bekennt, bekennt sie ihren Glauben an sich selbst, weil sie sich als Werkzeug und Gefäß der göttlichen Gnade und ihre Werke als Werke Gottes, nicht als Werke der sie scheinbar bildenden Personen anerkennt. In diesem Bekenntnis zeigt sie, daß das Wissen von ihrem Bestehen ebenfalls eine Gabe der Gnade sei, die von oben geschenkt wird und nur dem Glauben, nicht der Vernunft zugänglich ist. Denn was brauchte ich zu sagen: ich glaube, wenn ich wüßte? Ist nicht der Glaube ein Sichtbarwerden des Unsichtbaren? Die sichtbare Kirche ist nicht die sichtbare Gemeinschaft der Christen, sondern der Geist Gottes und die Gnade der Sakramente, welche in dieser Gemeinschaft wohnen. Daher ist auch die sichtbare Kirche nur den Gläubigen sichtbar, denn für den Ungläubigen ist das Sakrament nur ein Ritus und die Kirche nur eine Gesellschaft. Obwohl der Gläubige mit den Augen des Leibes und der Vernunft die Kirche nur in ihren äußeren Manifestationen sieht, so ist er sich ihrer doch in den Sakramenten, im Gebet und in den gottgefälligen Werken durch den Geist bewußt. Daher verwechselt er sie auch nicht mit der Gesellschaft, welche den Namen der Christen führt, denn nicht jeder, der spricht „Herr, Herr", gehört wirklich zum auserwählten Geschlecht und zum Samen Abrahams. Ebenfalls vermöge des Glaubens weiß der wahre

Christ, daß die Eine, Heilige, Allgemeine Apostolische Kirche niemals bis zum letzten Gericht der ganzen Schöpfung vom Antlitz der Erde verschwinden wird, daß sie auf Erden unsichtbar für die leiblichen Augen und für den leiblich vernünftelnden Verstand in der sichtbaren Gemeinschaft der Christen verbleibt; geradeso wie sie in der jenseitigen, für die leiblichen Augen unsichtbaren Kirche, für die Blicke des Glaubens sichtbar verbleibt. Vermöge des Glaubens weiß der Christ auch dies, daß die irdische Kirche, obwohl unsichtbar, stets in eine sichtbare Gestalt eingekleidet ist, daß es keine Zeit gegeben hat, geben konnte und geben wird, in der die Sakramente entstellt, die Heiligkeit erschöpft, die Lehre verdorben wird, und daß jener kein Christ ist, der nicht sagen kann, wo von der apostolischen Zeit an die heiligen Sakramente vollzogen wurden und sich vollziehen, wo die Lehre bewahrt wurde und bewahrt wird, wo die Gebete zum Thron der Gnade emporgesandt wurden und werden. Die Heilige Kirche bekennt und glaubt, daß die Schafe nie ihres Göttlichen Hirten beraubt sein werden, und daß die Kirche weder jemals aus Unverstand irren konnte, da in ihr die Göttliche Vernunft wohnt, noch auch sich falschen Lehren aus Kleinmut unterwerfen konnte, da in ihr die Kraft des Göttlichen Geistes wohnt. In ihrem Glauben an das Wort der Göttlichen Verheißung, welches alle Nachfolger der Lehre Christi Christi Freunde und Seine Brüder, in ihm zu Kindern Gottes geworden, nannte, bekennt die Heilige Kirche die Wege, auf denen es Gott wohlgefällig ist, die gefallene und tote Menschheit zur Wiedervereinigung im Geiste der Gnade und des Lebens zurückzuführen. Daher bekennt sie, der Propheten, der Repräsentanten der alttestamentlichen Zeit gedenkend, die Sakramente, durch welche in der neutestamentlichen Kirche Gott den Menschen Seine Gnade niedersendet, und bekennt hauptsächlich das Sakrament der Taufe zur Reinigung der Sünden, welches in sich das Prinzip aller anderen vereinigt; denn nur durch die Taufe tritt der Mensch in die Einheit der Kirche ein, welche alle anderen Sakramente bewahrt.

Indem die Kirche die Taufe zur Vergebung der Sünden als das von Christus selbst zum Eintritt in die neutestamentliche Kirche vorgeschriebene Sakrament bekennt, richtet sie nicht diejenigen, welche durch die Taufe ihrer nicht teilhaft wurden, denn sie kennt und richtet nur sich selbst. Die Verhärtung des Herzens kennt nur Gott allein, und er richtet auch die Schwächen der Vernunft nach Gerechtigkeit und Gnade. Viele wurden errettet und erhielten das Erbe, ohne das Sakrament der Taufe durch das Wasser empfangen zu haben, da es nur für die neutestamentliche Kirche eingesetzt wurde. Wer es verwirft, verwirft die ganze Kirche und den Geist Gottes, der in ihr wohnt; aber es war nicht von jeher der Menschheit vermacht oder der alttestamentlichen Kirche vorgeschrieben. Wenn jemand sagte: die Beschneidung war die alttestamentliche Taufe, so verwirft er die Taufe für die Frauen (denn für diese gab es keine Beschneidung), und was würde er von den Urvätern von Adam bis Abraham sagen, die das Siegel der Beschneidung nicht erhalten haben? Und wird er denn nicht jedenfalls anerkennen, daß außerhalb der neutestamentlichen Kirche das Sakrament der Taufe nicht verbindlich war? Sagt er, daß für die alttestamentliche Kirche Christus die Taufe empfangen habe, wer wird dann der Barmherzigkeit Gottes, der die Sünden der Welt auf sich nahm, eine Grenze setzen? Die Taufe ist aber verbindlich, denn sie ist die Eingangstür in die neutestamentliche Kirche, und in der Taufe allein bekundet der Mensch sein Einverständnis mit der erlösenden Wirkung der Gnade. Daher wird er auch in der Taufe allein errettet.

Übrigens wissen wir, daß, indem wir die eine Taufe als Prinzip aller Sakramente bekennen, wir auch die anderen nicht verwerfen, denn im Glauben an die Kirche bekennen wir mit ihr sieben Sakramente, d. h. die Taufe, die Eucharistie, die Priesterweihe, die Salbung, die Ehe, die Beichte, die Ölung. Es gibt noch viele andere Sakramente, denn jedes im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung vollbrachte Werk wird dem Menschen vom Geiste Gottes eingeflößt und ruft die unsichtbare Göttliche Gnade herbei. Die sieben Sakra-

mente aber werden in Wahrheit nicht von irgendeiner der Gnade Gottes würdigen Person vollzogen, sondern von der ganzen Kirche in einer wenn auch unwürdigen Person.

Über das Sakrament der Eucharistie lehrt die Heilige Kirche, daß sich darin in Wahrheit die Verwandlung von Brot und Wein in Christi Leib und Blut vollziehe. Sie lehnt auch das Wort Transsubstantiation nicht ab, schreibt ihm aber nicht jene stoffliche Bedeutung zu, die ihm von den Lehrern der abgefallenen Kirchen zugeschrieben wurde. Die Wandlung von Brot und Wein in Christi Leib und Blut vollzieht sich in der Kirche und für die Kirche. Wenn du die geheiligten Gaben empfängst, sie anbetest oder über sie mit Glauben nachsinnst, so empfängst du in Wahrheit Christi Leib und Blut, betest sie an und sinnst darüber nach; empfängst du unwürdig, so verwirfst du in Wahrheit Christi Leib und Blut. In jedem Falle, im Glauben und im Unglauben, wirst du geheiligt und gerichtet von Christi Leib und Blut. Aber dieses Sakrament ist in der Kirche und für die Kirche, nicht für die Außenwelt, nicht für das Feuer, nicht für das unvernünftige Tier, nicht für die Verwesung und nicht für den Menschen, der Christi Gesetz nicht vernahm. In der Kirche selbst (wir sprechen von der sichtbaren Kirche) ist für die Auserwählten und die Verworfenen die heilige Eucharistie nicht eine einfache Erinnerung an das Geheimnis der Erlösung, nicht die Gegenwart der geistigen Gaben in Brot und Wein, nicht nur ein geistiges Empfangen von Christi Leib und Blut, sondern der wahre Leib und das wahre Blut. Nicht im Geiste allein war es Christo wohlgefällig, sich mit dem Gläubigen zu verbinden, sondern auch im Fleisch und Blut, damit die Vereinigung eine vollständige, nicht nur geistige, sondern auch leibliche werde. In gleicher Weise der Kirche entgegengesetzt sind die sinnlosen Deutungen der Beziehungen des heiligen Sakraments zu den Elementen und vernunftlosen Geschöpfen (da doch das Sakrament für die Kirche allein eingesetzt ist) und der Fleisch und Blut verachtende und die leibliche Vereinigung mit Christo verwerfende geistige Hochmut. Nicht ohne Leib werden wir

auferstehen, und kein Geist außer Gott kann völlig leiblos genannt werden. Wer den Leib verachtet, sündigt durch geistigen Hochmut.

Über das Sakrament der Priesterweihe lehrt die Heilige Kirche, daß dadurch stetig die die Sakramente vollziehende Gnade von den Aposteln und Christus selbst übertragen werde; nicht so, als könnte kein Sakrament anders als durch Priesterweihe vollzogen werden (denn jeder Christ kann durch die Taufe einem Kinde, Juden oder Heiden das Tor der Kirche öffnen), vielmehr so, daß die Priesterweihe die ganze Fülle der von Christus seiner Kirche geschenkten Gnade in sich schließt. Die Kirche selbst, die ihren Gliedern die Fülle geistiger Gaben mitteilt, bestimmte kraft ihrer von Gott gegebenen Freiheit Unterschiede in den Stufen der Priesterweihe. Eine andere Gabe gebührt dem Presbyter, der alle Sakramente außer der Priesterweihe vollzieht, eine andere dem Bischof, der die Priesterweihe vollzieht. Über die Gabe des Bischofs hinaus gibt es aber nichts. Das Sakrament gibt dem Geweihten die große Bedeutung, daß er, obwohl unwürdig, im Vollbringen seines geheimnisvollen Dienstes nicht von sich aus, sondern von der ganzen Kirche aus wirkt, d. h. von Christus aus, der in ihr wohnt. Hörte die Priesterweihe auf, so hörten alle Sakramente außer der Taufe auf und das Menschengeschlecht wäre von der Gnade losgerissen, denn die Kirche selbst würde dann bezeugen, daß sich Christus von ihr abgewendet hat.

Über das Sakrament der Salbung lehrt die Kirche, daß darin dem Christen die Gaben des Heiligen Geistes übermittelt werden, die seinen Glauben und seine innere Heiligkeit festigen; und dieses Sakrament wird nach dem Willen der Kirche nicht von den Bischöfen allein vollzogen, sondern auch von den Priestern, obwohl das Weihöl selbst nur von einem Bischof gesegnet werden kann.

Über das Sakrament der Ehe lehrt die Heilige Kirche, daß die Göttliche Gnade, welche die Stetigkeit der Generationen in der zeitlichen Existenz des Menschengeschlechts und die heilige Verbindung von Mann und Frau zur Bildung

der Familie segnet, eine geheimnisvolle Gabe sei, welche den sie Empfangenden die hohe Pflicht der gegenseitigen Liebe und geistige Heiligkeit auferlegt, wodurch das Sündhafte und Stoffliche von Gerechtigkeit und Reinheit umkleidet wird. Daher erkennen die großen Lehrer der Kirche, die Apostel, das Sakrament der Ehe selbst bei den Heiden an, denn, obwohl sie das Konkubinat verbieten, bestätigen sie die Ehe zwischen Heiden und Christen mit der Begründung, daß der Mann durch das treue Weib und das Weib durch den treuen Mann geheiligt werde. Dieses Apostelwort bedeutet nicht, daß der Ungläubige durch seinen Bund mit dem Gläubigen gerettet, sondern daß die Ehe geheiligt werde; denn nicht der Mensch wird geheiligt, sondern geheiligt werden Mann und Weib. Der Mensch wird durch einen anderen Menschen nicht errettet, aber geheiligt werden Mann und Frau in bezug auf die Ehe selbst. Und also ist die Ehe selbst bei den Götzenanbetern nicht schlecht, doch kennen sie selbst die ihnen gegebene Göttliche Gnade nicht. Die Heilige Kirche aber anerkennt und segnet die von Gott gesegnete Verbindung von Mann und Frau durch ihre geweihten Diener. Daher ist die Ehe kein Ritus, sondern ein echtes Sakrament. Es wird in der Heiligen Kirche vollzogen, denn nur in ihr wird alles Heilige in seiner Fülle vollzogen.

Über das Sakrament der Beichte lehrt die Heilige Kirche, daß ohne dieses der menschliche Geist von der Sklaverei der Sünde und des sündhaften Hochmutes nicht gereinigt werden kann, daß er seine eigenen Sünden nicht lösen kann (denn wir sind nur befugt, uns zu verurteilen, nicht auch uns frei zu sprechen), und daß die Kirche allein die Kraft der Rechtfertigung besitzt, da in ihr die Fülle des Geistes Christi wohnt. Wir wissen, daß der Erstling des Himmelreichs nach dem Erlöser in Gottes Heiligtum durch die Verurteilung seiner selbst eintrat, d. h. durch das Sakrament der Buße, indem er sagte: „denn wir haben das nach unsren Taten Verdiente empfangen" und die Vergebung von Jenem empfing, der allein lösen kann und durch den Mund seiner Kirche löst.

Über das Sakrament der Ölung lehrt die Heilige Kirche,

daß darin die Segnung des ganzen vom Menschen auf Erden vollbrachten Werkes und des ganzen von ihm in Glauben und Demut zurückgelegten Weges erfolgt, und daß in der Ölung das göttliche Gericht über den irdischen Bestand des Menschen zum Ausdruck kommt, ihn heilend, wenn alle Heilmittel sonst kraftlos sind, oder seinen verweslichen Leib, welcher für die irdische Kirche und die geheimen Wege Gottes nicht mehr nötig ist, der Zerstörung durch den Tod preisgebend.

§ 9. Die Kirche lebt selbst auf Erden kein irdisches, menschliches Leben, sondern ein göttliches und seliges. Daher nennt sich nicht nur jedes ihrer Glieder, sondern auch sie selbst sich feierlich in ihrer Totalität heilig. Ihre sichtbare Erscheinung ist in den Sakramenten enthalten, ihr inneres Leben in den Gaben des Heiligen Geistes, in dem Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe. Von äußeren Feinden bedrückt und verfolgt, von den bösen Leidenschaften ihrer Söhne häufig beunruhigt und zerrissen, erhielt und erhält sie sich unerschütterlich und unveränderlich dort, wo die Sakramente und die geistige Heiligkeit unveränderlich bewahrt werden. Sie wird niemals entstellt und bedarf niemals einer Verbesserung. Sie lebt nicht unter dem Gesetze der Knechtschaft, sondern unter dem Gesetze der Freiheit, erkennt über sich keine Macht an außer der eigenen, kein Gericht außer dem des Glaubens (denn die Vernunft kann sie nicht erfassen) und drückt ihre Liebe, ihren Glauben und ihre Hoffnung in Gebeten und Riten aus, die ihr von dem Geiste der Wahrheit und von der Gnade Christi eingegeben werden. Obwohl ihre Riten demnach nicht unveränderlich sind (denn sie sind vom Geiste der Freiheit geschaffen und können nach dem Urteil der Kirche verändert werden), so können sie doch nie und in keinem Falle auch nur die geringste Beimischung von Irrtum oder Irrlehre enthalten. Die noch unveränderten Riten aber sind für die Mitglieder der Kirche verbindlich, denn in ihrer Befolgung liegt die Freude der heiligen Einheit.

Die äußere Einheit ist die sich in der Gemeinschaft der Sakramente manifestierende Einheit; die innere Einheit ist

die Einheit des Geistes. Viele wurden errettet (z. B. einige Märtyrer), ohne eines Sakramentes der Kirche teilhaft geworden zu sein (selbst nicht der Taufe), aber niemand wird errettet, ohne der inneren Heiligkeit der Kirche teilhaft zu sein, ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und Liebe, denn nicht die Werke erretten, sondern der Glaube. Der Glaube aber ist nicht zwiespältig, sondern einheitlich — wahr und lebendig. Daher sind unvernünftig sowohl jene, die sprechen, daß der Glaube allein nicht rette, daß auch noch Werke erforderlich seien, als auch jene, die sprechen, daß der Glaube rette ohne die Werke: denn wenn die Werke fehlen, so ist der Glaube tot; wenn tot, so unwahr, da in dem wahren Glauben Christus die Wahrheit und das Leben ist; ist er aber unwahr, so ist er falsch, d. h. äußeres Wissen. Kann denn aber dieser Irrglaube retten? Wenn der Glaube wahr ist, so ist er lebendig, d. h. werktätig, und wenn er Werke vollbringt, welche Werke sind dann erforderlich? Der gottbegeisterte Apostel spricht: „Bezeuge mir durch deine Werke den Glauben, dessen du dich rühmst, wie auch ich den Glauben durch meine Werke bezeuge." Erkennt er wohl zwei Glaubensarten an? Nein, er entlarvt das unvernünftige Rühmen. „Du glaubst an Gott, doch auch die Teufel glauben." Erkennt er somit den Glauben in den Teufeln an? Nein, er entlarvt den Irrglauben, der sich einer Eigenschaft rühmt, die auch die Teufel besitzen. „Wie der Leib ohne Seele tot ist, so auch der Glaube ohne Werke." Vergleicht er etwa den Glauben mit dem Leib und die Werke mit dem Geist? Nein, denn ein solcher Vergleich wäre unrichtig; aber der Sinn seiner Worte ist klar. Wie der seelenlose Leib kein Mensch mehr ist und nicht als Mensch, sondern nur als Leichnam bezeichnet werden kann, so kann auch der Glaube, der keine Werke vollbringt, nicht als wahrer Glaube bezeichnet werden, sondern nur als falscher, d. h. als äußeres Wissen, welches unfruchtbar und sogar den Teufeln zugänglich ist. Was einfach geschrieben ist, das muß auch einfach gelesen werden. Daher erfassen diejenigen, welche sich auf den Apostel Jakobus beziehen zum Beweise, daß es einen toten

und einen lebendigen Glauben, gleichsam zwei Arten des Glaubens gebe, den Sinn der Apostelworte nicht, denn nicht für sie, sondern gegen sie zeugt der Apostel. Ebenso wenn der große Apostel der Heiden spricht: „Was für ein Nutzen ist selbst in einem Glauben, der Berge versetzt, ohne Liebe?", so behauptet er nicht die Möglichkeit eines solchen Glaubens ohne Liebe, sondern indem er ihn voraussetzt, erklärt er ihn für nutzlos. Nicht mit dem Geiste der irdischen Weisheit, die um Worte streitet, muß die Heilige Schrift gelesen werden, sondern mit dem Geiste göttlicher Weisheit und geistiger Einfalt. Den Glauben definierend, spricht der Apostel: „Er ist ein Bekunden des Unsichtbaren und eine Behauptung des Erhofften" (nicht nur des Erwarteten oder des Zukünftigen). Hoffen wir aber, so wünschen wir; wünschen wir, so lieben wir; denn man kann das nicht wünschen, was man nicht liebt. Oder haben auch die Teufel eine Hoffnung? So ist also der Glaube Einer, und wenn wir fragen: „Kann der wahre Glaube ohne Werke retten?", so tun wir eine unvernünftige Frage, oder, besser gesagt, wir fragen gar nichts, denn der wahre Glaube ist lebendig, werktätig; er ist Glaube in Christo und Christus ist im Glauben.

Diejenigen, welche den toten, d. h. den falschen Glauben oder das äußere Wissen für den lebendigen hielten, gingen in ihrer Verirrung so weit, daß sie, ohne es zu wissen, aus diesem toten Glauben ein achtes Sakrament machten. Die Kirche hat den Glauben, aber den lebendigen Glauben, denn sie hat auch die Heiligkeit. Wenn aber ein Mensch oder ein Bischof unbedingt den Glauben hat, was müssen wir dann sagen? Hat er auch die Heiligkeit? Nein, denn er ist durch Verbrechen und Sittenverderbnis entehrt. Gleichwohl verbleibt der Glaube in ihm auch als in einem Sünder. Folglich wäre der Glaube in ihm das achte Sakrament, wie ja jedes Sakrament eine Wirkung der Kirche in einer wenn auch unwürdigen Person ist. Welcher Glaube verbleibt denn in ihm durch dieses Sakrament? Der lebendige? Nein, denn er ist ein Verbrecher; vielmehr der tote Glaube, d. h. das äußere sogar den Teufeln zugängliche Wissen. Und das wäre das

achte Sakrament? Eine solche Abweichung von der Wahrheit bestraft sich selbst.[1]

Man muß begreifen, daß nicht der Glaube, nicht die Hoffnung und nicht die Liebe retten (denn kann wohl der Glaube an die Vernunft oder die Hoffnung auf die Welt oder die Liebe zum Fleisch erretten?), sondern es rettet der Gegenstand des Glaubens. Wenn du an Christus glaubst, so wirst du durch Christus im Glauben gerettet; wenn du an die Kirche glaubst, so wirst du gerettet durch die Kirche; wenn du an Christi Sakramente glaubst, so wirst du durch die Sakramente gerettet: denn Christus ist unser Gott in der Kirche und in den Sakramenten. Die alttestamentliche Kirche wurde durch den Glauben an den zukünftigen Erlöser errettet. Abraham suchte sein Seelenheil wie auch wir in Christo. Er hatte Christum in der Hoffnung, wir aber haben ihn in der Freude. Daher wird, wer die Taufe wünscht, im Wunsche getauft; wer die Taufe empfing, hat die Taufe in der Freude. Beide werden durch den gleichen Glauben an die Taufe selig, doch wendet man vielleicht ein: „Wenn der Glaube an die Taufe selig macht, wozu sich dann noch taufen lassen?" Wenn du die Taufe nicht annimmst, was wünschest du alsdann? Offensichtlich muß der Glaube, der die Taufe wünscht, sich in dem Empfangen der Taufe selbst, seiner Freude, vollenden. Daher hat auch des Cornelius Haus den Heiligen Geist empfangen, noch bevor es die Taufe empfangen hatte, und der Krüppel wurde nach der Taufe von dem Heiligen Geist erfaßt. Denn Gott vermag das Sakrament der Taufe sowohl vor dessen Vollzug als auch nach diesem zu verherrlichen. So verschwindet die Grenze zwischen dem opus operans und dem opus operatum. Wir wissen, daß viele die Kinder nicht tauften, viele sie nicht zum Abendmahl zuließen, viele sie nicht salbten. Aber anderer Ansicht ist die

[1] Wie die Unfehlbarkeit im toten Glauben an und für sich eine Lüge ist, so kommt die Unlebendigkeit eines solchen Glaubens auch darin zum Ausdruck, daß diese Unfehlbarkeit mit Objekten der leblosen Natur verbunden ist, mit einem Wohnort, oder toten Mauern, oder eparchialer Nachfolge, oder einem Thron. Wir wissen aber, wer zur Zeit der Leiden Christi auf Mosis Throne saß.

Heilige Kirche, welche die Kinder tauft, salbt und sie zum Abendmahl zuläßt. Nicht deshalb hat sie es so bestimmt, weil sie die ungetauften Kinder verurteilte, deren Engel stets das Antlitz Gottes schauen, sondern sie bestimmte es nach dem in ihr lebenden Geist der Liebe, damit schon der erste Gedanke des ins vernünftige Bewußtsein eintretenden Kindes nicht nur ein Verlangen nach den Sakramenten, sondern freudige Dankbarkeit für deren Empfangen sei. Kennst du denn die Freude eines scheinbar noch nicht ins vernünftige Bewußtsein getretenen Kindes? Hat sich nicht der noch nicht geborene Prophet in Christo gefreut? Genommen haben den Kindern die Taufe, die Salbung und die Eucharistie jene, welche die blinde Weisheit des blinden Heidentums erbten, die Majestät der Göttlichen Sakramente nicht erfaßten, von allem Grund und Nutzen forderten und, die Kirchenlehre scholastischen Ausdeutungen unterwerfend, sogar nicht beten wollen, wenn sie im Gebet kein direktes Ziel und keinen direkten Vorteil erblicken. Aber unser Gesetz ist kein Gesetz der Knechtschaft oder der Taglöhnerei, die um Lohn arbeitet, sondern ein Gesetz der Kindschaft und der freien Liebe.

Wir wissen, daß, wenn jemand von uns fällt, er allein fällt, aber niemand wird allein selig. Der Selig-Werdende wird in der Kirche selig, als ihr Glied und in der Einigkeit mit allen ihren anderen Gliedern. Wenn einer glaubt, so ist er in der Gemeinschaft des Glaubens; wenn einer liebt, so ist er in der Gemeinschaft der Liebe; wenn einer betet, so ist er in der Gemeinschaft des Gebets. Darum kann niemand sich auf das eigene Gebet verlassen und jeder bittet, indem er betet, die ganze Kirche um Beistand, nicht als zweifelte er am Beistand des einen Fürsprechers Christus, sondern in der Überzeugung, daß die ganze Kirche stets für alle ihre Glieder bete. Für uns beten alle Engel und Apostel und Märtyrer und Urväter und die über allen stehende Mutter unseres Herrn, und diese Heilige Einigung ist das wahre Leben der Kirche. Doch wenn die sichtbare und unsichtbare Kirche beständig betet, warum soll man sie dann noch um Gebete bitten? Bitten wir denn aber nicht Gott und Christum um Gnade, obwohl Seine

Gnade unsrem Gebet zuvorkommt? Eben darum bitten wir die Kirche um Gebete, weil wir wissen, daß sie auch dem Nichtbittenden die Hilfe ihres Beistandes gewährt und dem Bittenden unvergleichlich mehr gibt, als er erbittet: denn in ihr ist die Fülle des Göttlichen Geistes. So rühmen wir alle, die der Herr verherrlicht hat und verherrlicht; denn wie sollen wir sagen, daß Christus in uns wohnt, wenn wir ihm nicht ähnlich werden? Darum preisen wir die Heiligen, die Engel, die Propheten, am meisten aber die allerreinste Mutter des Herrn Jesus, die wir weder ihrer Geburt nach als sündlos, noch als vollkommen anerkennen (denn sündlos und vollkommen ist nur Christus allein), sondern dessen eingedenk, daß ihre unbegreifliche Überlegenheit über die ganze göttliche Schöpfung vom Engel und von der Elisabeth bezeugt ist, vor allem aber von dem Erlöser selbst, der ihr seinen großen Apostel und Seher Johannes zum kindlichen Gehorsam und Dienste bestimmte.

Gleichwie jeder von uns von allen Gebete fordert, so ist er auch allen seine Gebete schuldig, den Lebenden und den Verstorbenen und selbst den noch nicht Geborenen; denn indem wir bitten, daß die Welt in die göttliche Vernunft eintrete (wie wir mit der ganzen Kirche bitten), bitten wir nicht für die gegenwärtigen Generationen allein, sondern auch für die, welche Gott noch ins Leben rufen wird. Wir beten für die Lebenden, daß auf ihnen die Gnade des Herrn ruhe, und für die Verstorbenen, daß sie des Schauens Gottes für würdig befunden werden. Wir wissen nicht von einem Mittelzustand der Seelen, welche ins Reich Gottes nicht aufgenommen und zur Qual nicht verdammt wurden, denn von einem solchen Zustand haben wir weder von den Aposteln, noch von Christus eine Belehrung erhalten; wir anerkennen kein Fegefeuer, d. h. keine Reinigung der Seelen durch Leiden, von denen man sich durch eigene oder fremde Werke loskaufen kann: denn die Kirche kennt weder eine Erlösung durch irgendwelche äußeren Mittel oder Leiden, außer denen Christi, noch weiß sie von einem Handel mit Gott, der sich vom Leiden durch ein gutes Werk loskauft.

Dieses ganze Heidentum verbleibt bei den Erben der heidnischen Weisheit, bei den Menschen, die auf Ort, Namen und Provinz stolz sind, bei den Begründern des achten Sakraments des toten Glaubens. Wir aber beten im Geiste der Liebe, wissend, daß niemand anders selig werde als durch das Gebet der ganzen Kirche, in der Christus wohnt, wissend und vertrauend, daß, solange die Zeiten noch nicht erfüllt sind, alle Glieder der Kirche, die lebenden und die verstorbenen, durch gegenseitiges Gebet unaufhörlich vervollkommnet werden. Weit höher als wir sind die von Gott verklärten Heiligen; am höchsten aber ist die Heilige Kirche, welche alle Heiligen in sich vereint und für alle betet, wie aus der gottbegeisterten Liturgie ersichtlich ist. In ihrem Gebet ist auch unser Gebet vernehmbar, wie unwürdig wir auch immer seien, Söhne der Kirche zu heißen. Wenn wir die Heiligen anbetend und preisend bitten, daß Gott sie verkläre, so werden wir der Beschuldigung des Hochmutes nicht verfallen, denn uns, die wir die Erlaubnis erhielten, Gott einen Vater zu nennen, ist auch die Erlaubnis gegeben zu beten: „Geheiliget werde dein Name, dein Reich komme und dein Wille geschehe." Und wenn uns erlaubt ist, Gott zu bitten, daß Er seinen Namen verherrliche und seinen Willen vollbringe: wer kann uns dann verbieten zu bitten, daß er seine Heiligen verkläre und seinen Auserwählten Frieden schenke? Für die Nichterwählten aber beten wir nicht, denn auch Christus betete nicht für die ganze Welt, sondern für jene, die Gott ihm gegeben hat. Sprich nicht: „Welches Gebet soll ich dem Lebenden oder Verstorbenen zuteil werden lassen, wenn mein Gebet auch für mich selber nicht genügt?" Denn wenn du nicht zu beten verstehst, wozu würdest du dann auch für dich selber beten? Es betet aber in dir der Geist der Liebe. Sprich auch nicht: „Was nützt mein Gebet dem anderen, wenn er selbst betet und Christus für ihn Fürsprache einlegt?" Wenn du betest, so betet der Geist der Liebe in dir. Sprich nicht: „Man kann den Urteilsspruch Gottes ja nicht abändern," denn dein Gebet selbst ist auf dem Wege Gottes, und Gott hat es vorhergesehen. Wenn du ein Glied der Kirche

bist, so ist dein Gebet für alle ihre Glieder notwendig. Wenn die Hand spräche, daß das Blut des übrigen Körpers ihr nicht notwendig sei, und sie ihm ihr Blut nicht geben werde, so würde die Hand abtrocknen. So bist auch du der Kirche notwendig, solange du in ihr bist; und wenn du dich von der Gemeinschaft lossagst, so gehst du selbst zugrunde und wirst nicht mehr ein Glied der Kirche sein. Die Kirche betet für alle, und wir alle beten für alle, aber unser Gebet muß wahr und ein wahrer Ausdruck der Liebe sein, nicht nur ein Gebet in Worten. Da wir nicht alle zu lieben vermögen, beten wir für die, welche wir lieben, und unser Gebet ist nicht heuchlerisch; wir bitten aber Gott, daß es uns möglich werde, alle zu lieben und für alle unheuchlerisch zu beten. Das Blut der Kirche ist das gegenseitige Gebet, und ihr Atem ist die Lobpreisung Gottes. Wir beten im Geiste der Liebe, nicht des Nutzens, im Geiste der kindlichen Freiheit, nicht des lohndienerischen Gesetzes, welches Zahlung heischt. Jeder, der fragt, welcher Nutzen im Gebete sei, erklärt sich für einen Sklaven. Das wahre Gebet ist die wahre Liebe.

Höher denn alles ist die Liebe und die Einigung. Die Liebe aber kommt vielfach zum Ausdruck: im Werk, im Gebet und im geistigen Lied. Die Kirche segnet alle diese Ausdrücke der Liebe. Wenn du deine Liebe zu Gott durch das Wort nicht ausdrücken kannst und sie durch ein sichtbares Bild, d. h. durch eine Ikone ausdrückst, wird dich die Kirche verdammen? Nein; aber sie wird den dich Verurteilenden verdammen, denn dieser verurteilt deine Liebe. Wir wissen, daß man auch ohne Ikone selig werden kann und selig wurde, und wenn deine Liebe keine Ikone verlangt, so wirst du auch ohne Ikone selig werden; wenn aber die Liebe deines Bruders eine Ikone verlangt, so verurteilst du dich selber, wenn du den Bruder verurteilst; und wenn du als Christ das von deinem Bruder geschaffene Gebet oder geistige Lied ohne Andacht nicht hören darfst, wie darfst du dann ohne Andacht die Ikone anschauen, die von seiner Liebe und nicht von seiner Kunst erschaffen wurde? Dem Herrn selbst, der das Verborgene der Herzen kennt, gefiel es nicht selten, ein Gebet

oder einen Psalm zu verherrlichen: willst du ihm verbieten, eine Ikone oder die Gräber der Heiligen zu verherrlichen? Willst du sprechen: „Das Alte Testament hat die Darstellung Gottes verboten"? Aber du, der du die Worte der Heiligen Kirche, d. h. die Schrift, besser verstehst als sie selbst, begreifst du nicht, daß das Alte Testament nicht die Darstellung Gottes verboten hat (denn es gestattete die Cherubim, die eherne Schlange und das Schreiben des Namens Gottes), sondern es hat dem Menschen verboten, sich einen Gott nach dem Bilde irgendeines irdischen oder himmlischen Gegenstandes, eines sichtbaren oder eingebildeten unsichtbaren zu erschaffen.

Wenn du eine Ikone malst zur Erinnerung an den unsichtbaren und unvorstellbaren Gott, so erschaffst du dir keinen Götzen. Wenn du dir Gott vorstellst und glaubst, daß er deiner Vorstellung ähnlich ist, so richtest du dir einen Götzen auf, das ist der Sinn des alttestamentlichen Verbotes. Die Ikone (der mit Farben gemalte Name Gottes) oder die Vorstellung seiner Heiligen, von der Liebe erschaffen, wird vom Geiste der Wahrheit nicht verboten. Sprich nicht: „Die Christen werden alsdann zur Götzendienerei übergehen"; denn der Geist Christi, der die Kirche hütet, ist weiser als deine berechnende Klugheit. Darum kannst du auch ohne die Ikone selig werden, sollst aber nicht die Ikone verwerfen.

Die Kirche nimmt jeden Ritus an, welcher den geistigen Drang zu Gott ausdrückt, ebenso wie sie das Gebet und die Ikone annimmt; aber höher als alle Riten gilt ihr die heilige Liturgie, in der die ganze Fülle der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Geistes zum Ausdruck kommt, nicht in konventionellen Zeichen und Symbolen, sondern in einem von oben eingeflößten Wort des Lebens und der Wahrheit. Nur der versteht die Kirche, der die Liturgie begreift. Über allem ist aber die Einigung der Heiligkeit und der Liebe.

§ 10. Indem die Heilige Kirche bekennt, daß sie die Auferstehung der Toten und das letzte Gericht über die ganze Menschheit erwartet, erkennt sie an, daß die Vollendung aller ihrer Glieder sich mit der Vollendung ihrer selbst erfüllen werde, und daß das zukünftige Leben nicht nur dem Geiste,

sondern auch dem geistigen Leibe gehört, denn Gott allein ist ein völlig körperloser Geist. Darum verwirft sie den Hochmut derer, welche die Lehre von der Leiblosigkeit jenseits des Grabes predigen und somit den Leib verachten, in dem Christus auferstanden ist. Dieser Leib wird kein fleischlicher Leib, sondern der Leiblichkeit der Engel ähnlich sein, wie ja auch Christus selber gesagt hat, daß wir den Engeln ähnlich sein werden.

Bei dem letzten Gericht wird unsre Rechtfertigung in Christo in Vollendung kund werden. Nicht nur die Heiligung, sondern auch die Rechtfertigung: denn keiner wurde und wird völlig geheiligt, er werde denn auch noch gerechtfertigt. Alles Gute schafft in uns Christus, es sei im Glauben, in der Hoffnung oder in der Liebe; wir aber unterwerfen uns nur seinem Wirken, aber keiner unterwirft sich völlig. Darum bedarf es noch der Rechtfertigung durch Christi Leiden und Blut. Wer kann denn noch von dem Verdienste eigener Werke oder von dem Vorrat der Verdienste und Gebete reden? Nur die, welche noch unter dem Gesetze der Knechtschaft leben. Alles Gute schafft in uns Christus, wir aber werden uns niemals völlig unterwerfen, selbst die Heiligen nicht, wie der Erlöser selbst gesagt hat. Alles schafft die Gnade, und die Gnade wird umsonst gegeben und allen gegeben, damit niemand murren könne, doch nicht allen in gleichem Maße, nicht nach Vorausbestimmung, sondern nach Voraussicht, wie der Apostel sagt. Ein geringeres Talent wurde dem gegeben, bei dem der Herr Fahrlässigkeit voraussah, damit die Ablehnung der größeren Gabe nicht zur größeren Verurteilung diene. Wir selbst vergrößern die geschenkten Talente nicht, sondern sie werden den Kaufleuten gegeben, damit wir auch hier kein Verdienst haben können, es sei denn, daß wir uns der wachsenden Gnade nicht widersetzen. So verschwindet der Unterschied zwischen der „genügenden und der wirkenden" Gnade. Alles schafft die Gnade. Wenn du dich ihr unterwirfst, so vollendet sich in dir der Herr und vollendet dich; aber sei nicht stolz auf deinen Gehorsam, denn auch dein Gehorsam ist von der Gnade. Völlig werden

wir uns aber niemals unterwerfen; darum bitten wir außer um Heiligung auch noch um Rechtfertigung.

Alles vollendet sich in der Vollendung des allgemeinen Gerichts, und der Geist Gottes, d. h. der Geist des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe wird in seiner ganzen Fülle erscheinen, und jede Gabe wird ihre ganze Vollkommenheit erreichen. Über allem aber wird sein die Liebe. Indessen soll man nicht glauben, daß die göttlichen Gaben, der Glaube und die Hoffnung untergingen (denn sie sind von der Liebe unzertrennlich), aber die Liebe allein bewahrt ihren Namen, der zur Vollendung gelangte Glaube aber wird schon ein volles inneres Wissen und Sehen sein; und die Hoffnung wird Freude sein, denn wir wissen auch auf Erden, daß je stärker sie ist, um so freudiger.

§ 11. Nach dem Willen Gottes hat sich die Heilige Kirche nach Abfall vieler Schismen und des Römischen Patriarchates in den griechischen Diözesen und Patriarchaten erhalten, und nur jene Gemeinden können sich für völlig christlich halten, welche die Einheit mit den östlichen Patriarchaten bewahren oder in diese Einheit eintreten. Denn Gott ist Einer und die Kirche ist Eine, und in ihr ist kein Streit und keine Meinungsverschiedenheit.

Darum heißt die Kirche Orthodox oder Östlich oder Griechisch-Russisch, doch sind alle diese Benennungen nur zeitliche Benennungen. Man soll die Kirche nicht des Hochmuts zeihen, weil sie sich orthodox nennt, denn sie nennt sich auch heilig. Wenn die Irrlehren verschwinden, wird der Name der Orthodoxie überflüssig sein, da es dann kein falsches Christentum geben wird. Wenn die Kirche sich ausdehnen und die Gesamtheit der Völker in sie eintreten wird, dann werden alle örtlichen Benennungen verschwinden, denn die Kirche ist mit keiner Ortschaft verbunden und bewahrt nicht das Erbe des heidnischen Hochmuts, doch nennt sie sich die Eine, die Heilige, die Allgemeine, und Apostolische, wissend, daß ihr die ganze Welt gehört und daß keine Ortschaft eine besondere Bedeutung hat, sondern nur zeitweise der Verherrlichung des Namens Gottes nach seinem unerforschlichen Willen dienen kann und dient.

II. PAWEL FLORENSKIJ

DER PFEILER UND DIE GRUNDFESTE DER WAHRHEIT

VORWORT

An den Leser! Kirchlichkeit — das ist die Bezeichnung für jene Zufluchtsstätte, wo die Unruhe des Herzens sich legt, die Anmaßung des Verstandes gebändigt wird und ein großer Friede sich auf die Vernunft niedersenkt. Zwar vermag niemand zu definieren, was Kirchlichkeit ist, und natürlich wird auch in Zukunft niemand dazu imstande sein. Alle, die das versuchen, widerlegen einander und verneinen gegenseitig die Formel der Kirchlichkeit. Gerade diese Undefinierbarkeit der Kirchlichkeit, ihre Unerfaßbarkeit durch logische Begriffe, ihre Unaussagbarkeit beweist, daß die Kirchlichkeit Leben ist, ein besonderes, neues, den Menschen gegebenes Leben, jedoch, wie alles Leben, dem Verstande unzugänglich. Die Meinungsverschiedenheiten bei der Definition der Kirchlichkeit, die Möglichkeit vieler Begriffsbestimmungen, in denen von verschiedenen Seiten versucht wird, in Worten festzustellen, was Kirchlichkeit ist, diese Buntheit unvollständiger und immer ungenügender Wortformeln für die Kirchlichkeit bestätigen ihrerseits empirisch, was der Apostel schon gesagt hat; ist doch die Kirche der Leib Christi, „die Fülle (*τὸ πλήρωμα*) des alles in allem Erfüllenden" (Eph. 1, 23). Wie kann also diese Fülle des göttlichen Lebens in den engen Sarg einer logischen Begriffsbestimmung eingebettet werden? Es wäre lächerlich zu meinen, daß diese Unmöglichkeit etwas wider das Bestehen der Kirchlichkeit beweisen könnte. Im Gegenteil wird letzteres dadurch weit eher begründet. Insofern die Kirchlichkeit früher ist als ihre einzelnen Manifestationen, insofern sie jenes göttlich-menschliche Element ist, aus dem sich in dem geschichtlichen Gang der kirchlichen Menschheit die Rangfolgen der Sakramente, die Formulierungen der Dogmen, die

kanonischen Regeln und zum Teil sogar die fließende und zeitliche Ordnung des kirchlichen Lebens sozusagen verdichten und herauskristallisieren — insofern bezieht sich vornehmlich auf diese Fülle die Prophezeiung des Apostels: „Es muß auch Meinungsverschiedenheiten unter euch geben" (1. Kor., 11, 19) — Meinungsverschiedenheiten in der Auffassung der Kirchlichkeit. Nichtsdestoweniger nimmt ein jeder, welcher nicht aus der Kirche flieht, schon durch sein Leben das einheitliche Element der Kirchlichkeit in sich auf und weiß, daß es eine Kirchlichkeit gibt und was sie ist.

Dort, wo das geistige Leben fehlt, ist etwas Äußeres zur Sicherung der Kirchlichkeit notwendig. Ein besonderes Amt, der Papst, oder eine Gesamtheit, ein System von Ämtern, die Hierarchie — das ist das Kriterium der Kirchlichkeit für den Katholiken. Eine bestimmte konfessionelle Formel, das Symbol oder ein System von Formeln, der Text der Schrift — das ist das Kriterium der Kirchlichkeit für den Protestanten. Letzten Endes ist hier wie dort entscheidend der Begriff — der kirchlich-juristische bei den Katholiken, der kirchlich-wissenschaftliche bei den Protestanten —. Aber dadurch, daß er zum obersten Kriterium wird, macht der Begriff jede Äußerung des Lebens überflüssig. Und mehr noch als das: weil kein Leben mit dem Begriff kommensurabel sein kann, so vollzieht sich alle Bewegung des Lebens unvermeidlich jenseits der vom Begriff bezeichneten Grenzen und erscheint dadurch schädlich, unduldbar. Für den Katholizismus (natürlich meine ich sowohl den Katholizismus wie den Protestantismus in ihrem Grundprinzip) ist jede selbständige Äußerung des Lebens unkanonisch, für den Protestantismus ist sie unwissenschaftlich. Hier wie dort wird das Leben durch den Begriff beschnitten, von vornherein im Namen des Begriffes abgelehnt. Wenn man dem Katholizismus gewöhnlich die Freiheit abstreitet und sie dem Protestantismus entschieden zuschreibt, so ist beides gleich ungerecht. Auch der Katholizismus anerkennt die Freiheit, aber ... eine vorher festgelegte; jedoch alles was außerhalb dieser Grenze liegt, ist ungesetzlich. Und auch der Protestantismus anerkennt

den Zwang, aber... ebenfalls nur außerhalb der vorher bezeichneten Grenzen des Rationalismus; alles, was außerhalb ihrer liegt, ist unwissenschaftlich. Wenn man in dem Katholizismus den Fanatismus einer kanonischen Denkart erblicken kann, so in dem Protestantismus den nicht geringeren Fanatismus der Wissenschaftlichkeit.

Die Undefinierbarkeit der orthodoxen Kirchlichkeit — ich wiederhole es — ist der beste Beweis ihrer Lebendigkeit. Natürlich sind wir nicht imstande, ein kirchliches Amt anzugeben, von welchem wir sagen könnten, daß es in sich die Kirchlichkeit vereinige; wozu dienten dann auch alle übrigen Ämter und Betätigungen der Kirche! Auch können wir keine Formel und kein Buch angeben, das das kirchliche Leben in seiner ganzen Fülle erfaßt; wenn es aber ein solches Buch oder eine solche Formel gäbe, wozu wären dann alle andern Bücher, Formeln und Betätigungen der Kirche! Es gibt keinen Begriff der Kirchlichkeit, aber es gibt die Kirchlichkeit selbst, und für jedes lebendige Glied der Kirche ist das kirchliche Leben das bestimmteste und greifbarste, was er kennt. Aber das kirchliche Leben läßt sich nur lebensmäßig aneignen und erfassen — nicht durch Abstraktion und verstandesmäßig. Wenn es sich als notwendig erwiese, es in irgendwelchen Begriffen auszudrücken, so wären nicht juristische und archäologische, sondern biologische und ästhetische Begriffe am passendsten. Was ist Kirchlichkeit? Sie ist ein neues Leben, ein Leben im Geiste. Welches ist das Kriterium der Echtheit dieses Lebens? Die Schönheit. Ja, es gibt eine besondere geistige Schönheit, und, obwohl für logische Formeln unerfaßbar, ist sie zugleich der einzige sichere Weg zur Bestimmung dessen, was orthodox ist und was nicht. Die Kenner dieser Schönheit sind die geistigen Ältesten,* die Meister der „Kunst um der Kunst willen", wie die heiligen Väter die Asketik bezeichnen. Die geistigen Ältesten haben eine große Fertigkeit erlangt in der Erkenntnis der wahren Beschaffenheit des geistigen Lebens. Die orthodoxe Sinnes- und Wesensart kann wohl empfunden, aber nicht zergliedert

* = die geistig führenden Christen. (Herausg.)

werden; die Orthodoxie wird aufgezeigt, aber nicht bewiesen. Daher gibt es für jeden, der die Orthodoxie erfassen will, nur einen Weg — die direkte orthodoxe Erfahrung. Es wird erzählt, daß man gegenwärtig im Auslande das Schwimmen an Geräten erlernt — auf dem Boden liegend. Gerade so kann man katholisch oder protestantisch werden nach Büchern, ohne auch nur im geringsten mit dem Leben in Berührung zu kommen — im eigenen Arbeitszimmer. Um aber orthodox zu werden, muß man in das Element der Orthodoxie selbst untertauchen, anfangen orthodox zu leben — einen anderen Weg gibt es nicht.

AUS DEM ERSTEN BRIEF: DIE BEIDEN WELTEN

Alles bewegt sich im Kreise, alles gleitet hinab in den Abgrund des Todes. Nur Einer verbleibt, nur in Ihm ist Unwandelbarkeit, Leben und Ruhe. „Zu Ihm gravitiert der ganze Fluß der Ereignisse. In Ihm vereinigen sich, wie in einem Mittelpunkt, ausgehend von der Peripherie alle Radien des Kreises der Zeiten." So rede nicht ich auf Grund meiner dürftigen Erfahrung; vielmehr wird es von einem Mann bezeugt, welcher vollkommen in das Element des Einen Zentrums untergetaucht ist — vom Bischof Feofan dem Einsiedler. Dagegen ist außerhalb dieses Einen Zentrums „dies einzig gewiß — daß es nichts Gewisses gibt und nichts, was unglücklicher und stolzer wäre als der Mensch — solum certum nihil esse certi et homine nihil miserius aut superbius", wie einer der edelsten Heiden, der sich völlig der Befriedigung seiner unbegrenzten Wißbegierde hingab — Plinius der Ältere — bezeugt hat. Ja, im Leben wirbelt und schwankt alles wie in einer Luftspiegelung. Aus der Tiefe der Seele erhebt sich aber das unabweisbare Bedürfnis, sich auf den „Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit" zu stützen, auf den στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας (1. Tim. 3, 15). Τῆς ἀληθείας nicht einfach ἀληθείας — nicht auf eine der vielen Wahrheiten, eine vereinzelte und zersplitterte menschliche Wahrheit, welche schwankt und verweht

wird wie der auf den Bergen vom Hauch des Windes getriebene Staub, sondern auf die vollständige Wahrheit, welche von Ewigkeit zu Ewigkeit währt, auf „die Eine und Göttliche, hell leuchtende Wahrheit" — jene „Wahrheit", die nach dem Ausspruch eines alten Dichters die „Sonne der Welt" ist.

Wie soll man nun aber an diesen Pfeiler herantreten?

Bei dem unverweslichen Leichnam des heiligen Sergius, welcher die geängstete Seele stets beruhigt, hören wir alltäglich und allstündlich einen Ruf, der auch der verwirrten Vernunft Ruhe verheißt. Die ganze 43. Perikope von Matthäus, welche in dem Bittgebet an den Heiligen verlesen wird (Matth. 11, 27—39), hat vornehmlich eine erkenntnismäßige Bedeutung — ich möchte sagen, eine theoretisch-erkenntnismäßige, gnoseologische, und diese Bedeutung der Perikope wird noch einleuchtender, wenn wir uns klar machen, daß das ganze 11. Kapitel von Matthäus die Frage der Erkenntnis zu seinem Gegenstande hat — die Mangelhaftigkeit der verstandesmäßigen Erkenntnis und die Notwendigkeit einer geistigen Erkenntnis. Ja, Gott hat alles, was einzig als der Erkenntnis wert bezeichnet werden kann, „den Weisen und Klugen verborgen und es den Unmündigen offenbart" (Matth. 11, 26). Es wäre eine unberechtigte Vergewaltigung des Wortes Gottes, die „Weisen und Klugen" in „scheinbar Weise" und „scheinbar Kluge", welche es in Wirklichkeit nicht sind, umzudeuten, sowie in den „Unmündigen" tugendhafte Weise zu erblicken. Gewiß hat der Herr ohne Ironie das gesagt, was er hat sagen wollen; die wahre menschliche Weisheit, die wahre menschliche Vernunft ist ungenügend, eben deshalb, weil sie menschlich ist. Zugleich kann die Unmündigkeit des Verstandes, der Mangel an intellektuellem Reichtum, welcher dem Eintritt in das Reich Gottes hinderlich ist, eine Bedingung für den Erwerb des geistigen Wissens sein. Aber die Fülle von allem ist in Jesu Christo, und daher kann man das Wissen nur durch ihn und von ihm erhalten. Alle menschlichen Erkenntnisanstrengungen, mit denen sich die armen Weisen abgequält

haben, sind vergeblich. Wie unförmige Kamele sind sie mit ihren Erkenntnissen beladen, und wie salziges Wasser facht die Wissenschaft den Wissensdurst nur an, ohne jemals den erregten Verstand zu beruhigen. Aber das „sanfte Joch" des Herrn und seine „leichte Last" geben dem Verstande, was das grausame und schwere Joch der Wissenschaft, ihre unerträgliche Last nicht geben kann. An dem Gnade spendenden Grabe tönen daher immerfort, wie ein unversiegbarer Quell lebendigen Wassers, die göttlichen Worte:

„Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater. Und niemand kennet den Sohn denn nur der Vater; und niemand kennet den Vater denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren. Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken. Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir; denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht. (Matth. 11, 27—30.)

Aber ferne sei mir der Wunsch, jemanden zu überreden. Von meiner Armut gebe ich. Und wenn nur eine Seele fühlte, daß ich ihr nicht mit Lippen und nicht in die Ohren spreche, so wünschte ich nichts mehr. Ich weiß, daß du mich hören wirst, weil eben durch dich meine Selbstsucht vernichtet wird.

Mein seelenverwandter Bruder! Auch getrennt von dir und einsam bin ich doch mit dir. Mich über die Zeit erhebend, sehe ich deinen klaren Blick, rede mit dir von neuem von Angesicht zu Angesicht. Für dich möchte ich meine fragmentarischen Zeilen schreiben. Du wirst mir nicht verdenken, daß ich sie systemlos hinwerfe, indem ich nur wenige Pfähle abstecke.

In dunklen Herbstnächten, in den heiligen Stunden des Schweigens, wenn in den Wimpern die Träne der Begeisterung funkelt, werde ich dir heimlich die Schemata und dürftigen Bruchstücke jener Fragen schreiben, welche wir so oft zusammen erwogen haben. Du weißt schon vorher, was ich schreiben werde. Du wirst begreifen, daß es nicht Belehrungen sind, und daß der feierliche Ton von meiner törichten

Ungewandtheit herstammt. Wenn der weise Lehrer auch das Schwere spielend macht, so nimmt der unerfahrene Schüler auch in unwichtigen Dingen einen feierlichen Ton an. Ich aber bin nicht mehr als ein Schüler, welcher die Lehren der Liebe nach dir wiederholt.

AUS DEM ZWEITEN BRIEF: DER ZWEIFEL

Die Wahrheit ist „intuitiv-diskursiv". Die Wahrheit ist eine beweisbare, d. h. diskursive Intuition. Um diskursiv zu sein, darf die Intuition nicht blind, dumpf begrenzt sein, sondern muß sich in die Unendlichkeit erstrecken — sozusagen eine sprechende, vernünftige Intuition sein. Um intuitiv zu sein, darf die Diskursion nicht ins Unendliche gehen, darf nicht nur möglich, sondern muß wirklich, aktuell sein.

Die diskursive Intuition muß die synthetisierte, unendliche Reihe ihrer Begründungen enthalten; die intuitive Diskursion muß ihre ganze unendliche Reihe von Begründungen zu einer endlichen Größe, zur Einheit synthetisieren. Die diskursive Intuition ist eine bis zur Unendlichkeit differenzierte Intuition; die intuitive Diskursion ist eine bis zur Einheit integrierte Diskursion.

Wenn also die Wahrheit ist, so ist sie reale Vernünftigkeit und vernünftige Realität; sie ist endliche Unendlichkeit und unendliche Endlichkeit, oder — um mich mathematisch auszudrücken — aktuelle Unendlichkeit, ein als totale Einheit, als einheitliches, in sich geschlossenes Subjekt gedachtes Unendliches. Aber als in sich vollendet enthält die Wahrheit die ganze Fülle der unendlichen Reihe ihrer Begründungen, die Tiefe ihrer Perspektive. Sie ist eine Sonne, welche sich selbst und das ganze Weltall mit ihren Strahlen erleuchtet. Ihr Abgrund ist ein Abgrund der Macht, nicht der Nichtigkeit. Die Wahrheit ist eine unbewegliche Bewegung und eine bewegliche Unbewegtheit. Sie ist Einheit des Entgegengesetzten. Sie ist — coincidentia oppositorum.

Wenn dem so ist, so kann die Skepsis in der Tat die Wahrheit nicht vernichten, und die Wahrheit ist wahrhaft

„allmächtig"; sie gibt der Skepsis stets eine Rechtfertigung ihrer selbst, sie ist stets in der Lage, Rede und Antwort zu stehen. Auf jedes Warum wird eine Antwort erteilt, wobei alle diese Antworten nicht fragmentarisch gegeben werden, nicht in rein äußerlicher Verkettung miteinander, sondern zu einer vollkommenen, innerlich verschmolzenen Einheit verbunden. Die Wahrheit wird in dem Moment ihres Erfassens mit allen ihren Begründungen erkannt (auch wenn letztere von niemand — nirgends und niemals — für sich getrennt gedacht werden). Der Augenblick gibt die ganze Fülle des Wissens. — — —

Die Selbst-Beweisbarkeit und Selbst-Begründbarkeit des Subjekts der Wahrheit „Ich" ist die Beziehung zu „Er" durch „Du". Durch das „Du" wird das subjektive „Ich" zum objektiven „Er" und hat in letzterem seine Bestätigung, seine Gegenständlichkeit als „Ich". Das „Er" ist das offenbarte „Ich". Die Wahrheit schaut sich durch sich in sich. Aber jedes Moment dieses absoluten Aktes ist selbst absolut, selbst Wahrheit. Die Wahrheit ist die Anschauung ihrer selbst durch ein anderes in einem dritten: der Vater, der Sohn, der Geist. Das ist die metaphysische Definition des „Wesens" — *οὐσία* — des selbst beweisbaren Subjekts, das, wie ersichtlich, eine substantielle Beziehung ist. Das Subjekt der Wahrheit ist eine Beziehung der drei, aber eine Beziehung, die als Substanz erscheint, eine substantielle Beziehung. Das Subjekt der Wahrheit ist Beziehung der drei. Und da eine konkrete Beziehung überhaupt ein System von Akten der Lebenstätigkeit ist, im gegebenen Fall aber ein unendliches System von Akten, die zu einer Einheit synthetisiert sind, oder auch ein unendlicher einheitlicher Akt, so können wir behaupten, daß die *οὐσία* der Wahrheit ein unendlicher Akt der Drei in der Einheit ist. Wir werden später diesen unendlichen Akt des Lebens konkreter erklären.

Aber was ist ein jeder dieser „drei" in seiner Beziehung zum unendlichen Substanzakt?

Realiter ist er nicht das, was das ganze Subjekt ist, und wiederum realiter ist er doch eben dasselbe wie auch das

ganze Subjekt. Mit Rücksicht auf die Notwendigkeit weiterer Erörterungen wollen wir ihn — als „nicht das" — „Hypostase" nennen, während wir schon früher den Terminus „Wesen" — *οὐσία* — zu dessen Bezeichnung als „dasselbe" festgestellt haben.

Die Wahrheit ist also eine Wesenheit in drei Hypostasen. Nicht drei Wesenheiten, sondern eine; nicht eine Hypostase, sondern drei. Indessen, bei alledem ist Hypostase und Wesenheit ein und dasselbe. Indem ich mich etwas ungenau ausdrücke, möchte ich sagen: „Die Hypostase ist die absolute Persönlichkeit." Doch fragt es sich: „Worin besteht die Persönlichkeit, wenn nicht in der Wesenheit?" Und weiter: „Kann die Wesenheit anders gegeben werden als in der Persönlichkeit?" Gewiß, und dennoch wird durch alles Vorhergehende festgestellt, daß nicht eine Hypostase, sondern drei sind, obwohl die Wesenheit konkret eine ist. Und daher besteht numerisch, der Zahl nach, ein Subjekt der Wahrheit und nicht drei. Man wird mich fragen: „Warum gibt es eben gerade drei Hypostasen?" Ich spreche von der Zahl „drei" als einer der Wahrheit immanenten, von ihr innerlich unabtrennbaren. Es kann nicht weniger als drei geben, denn nur drei Hypostasen machen einander von Ewigkeit zu dem, was sie von Ewigkeit sind. Nur in der Einheit der drei erhält jede Hypostase eine absolute Bestätigung, welche sie als solche festsetzt. Außerhalb der drei gibt es keine, gibt es kein Subjekt der Wahrheit. Und mehr als drei? Ja, es kann auch mehr als drei geben durch die Aufnahme neuer Hypostasen in den Schoß des Dreifaltigen Lebens. Indessen sind diese neuen Hypostasen schon nicht mehr Glieder, durch die das Subjekt der Wahrheit erhalten wird, und erscheinen daher nicht als innerlich notwendig für seine Absolutheit; es sind bedingte Hypostasen, welche im Subjekt der Wahrheit sein oder auch nicht sein können. Daher kann man sie nicht als Hypostasen im eigentlichen Sinne bezeichnen, sondern tut besser, ihnen den Namen vergotteter Persönlichkeiten beizulegen. Es ist aber außerdem noch eine Seite vorhanden, welche von uns bisher nicht berücksichtigt wurde; wir werden sie später mit Sorgfalt erwägen und möchten einstweilen nur folgendes bemerken: In der absoluten Einheit der drei gibt es keine „Ordnung", keine Aufeinanderfolge. In den drei Hypostasen ist eine jede unmittelbar neben jeder anderen, und die Beziehung zweier kann nur durch die dritte vermittelt sein. Eine Priorität ist unter ihnen absolut undenkbar, aber jede vierte Hypostase trägt in die Beziehung der drei ersten zu sich diese oder jene Ordnung hinein und setzt demnach die Hypostasen in eine ungleiche Tätigkeit zu sich selber als der vierten Hypostase. Hieraus ist ersichtlich, daß mit der vierten Hypostase eine vollkommen neue Wesenheit beginnt, während die ersten drei eines Wesens waren.

Anders gesagt, kann die Dreifaltigkeit ohne die vierte Hypostase sein, während die vierte keine Selbständigkeit haben kann. Das ist der allgemeine Sinn der dreieinigen Zahl.

AUS DEM DRITTEN BRIEF: DIE TRINITÄT

„Die wesenseine und unteilbare Dreieinigkeit, die dreipersönliche und gleichewige Einheit" — das ist das einzige Schema, welches die *ἐποχή* aufzulösen verspricht, wenn man die Frage der Skepsis überhaupt beantworten kann. Nur sie wäre der Pyrrhonismus außerstande zu zerschmelzen, wenn er sie in der Erfahrung verwirklicht fände. Wenn es überhaupt eine Wahrheit geben kann, so ist dies der Weg zu ihr, und zwar der einzige. Ob er aber tatsächlich gangbar, nicht nur eine Forderung der Vernunft ist — wenn auch für die Vernunft notwendig und unvermeidlich —, das ist nicht klar. Die für die Vernunft einzig mögliche Idee der Wahrheit ist gefunden; ob wir aber nicht Gefahr laufen, nur eine Idee zu behalten — das ist die Frage. Ohne Zweifel ist die Wahrheit das, was wir von ihr gesagt haben; ob sie aber überhaupt vorhanden ist — das wissen wir nicht. Diese Frage soll nun erörtert werden.

. . . . . .

Wenn das Identitätsgesetz nicht nur als taube Wurzel des Verstandes gegeben sein, wenn man sich von der Empirie des

Verstandes, welche nicht besser ist als die Empirie der Sinnlichkeit, freimachen soll, müßte man über die Grenzen des Verstandes hinausgehen, in jenes Gebiet eintreten, wo der Verstand mit allen seinen Normen verwurzelt ist. Das bedeutet, daß man in der Erfahrung eine Synthese des Beziehungslosen und der Beziehung, des Ursprünglichen und Abgeleiteten, der Ruhe und der Bewegung, der Einheit und Unendlichkeit usw. verwirklichen müßte. Der Verstand läßt diese Verbindung nicht zu. Dort, wo jedes A A und nur A ist, ist die gesuchte Synthese entschieden unmöglich. Wenn sie überhaupt möglich ist, so doch nur jenseits der Grenzen des Verstandes, wobei die erhaltene Synthese mit Rücksicht auf den Verstand als ideale Grenze des Verstandes zu denken ist — als eine für ihn jenseitige transzendente Bildung —, als regulatives Prinzip. Aber bei dem Versuch, diese Synthese zu erfassen, kann der Verstand seiner Struktur nach ihre Totalität nicht in sich aufnehmen und zerlegt sie unvermeidlich in unvereinbare, einander entgegengesetzte Begriffe. Die coincidentia oppositorum zerfällt unaufhaltsam und wird in sich ausschließende Opposita zerstreut. Wenn es sich aber so verhält, so ist für den Verstand entweder die Beseitigung eines der Begriffe zugunsten eines andern oder ihre rhythmische Aufeinanderfolge unvermeidlich, ein Kampf, der dem Kampf verschiedenfarbiger Gesichtsfelder im Stereoskop ähnlich ist. Das eine oder das andere, aber keine Synthese! Beiläufig bemerkt, entspricht der Sieg eines Begriffes über den andern dieser oder jener Häresie, die Aufeinanderfolge der Gesichtsfelder aber der verstandesmäßigen „Orthodoxie" der Lehrbücher, welche in Wahrheit eine Pseudo-Orthodoxie ist und ein Gebinde unvereinbarer Häresien darstellt.

Auf der Suche nach der Gewißheit sind wir auf eine Verbindung von Begriffen gestoßen, die für den Verstand einen Sinn weder hat, noch auch haben kann. „Die Trinität in der Einheit und die Einheit in der Trinität" bedeutet für den Verstand gar nichts, wenn man diesen Ausdruck in seinem wahren, nicht dem Verstand angepaßten Inhalt nimmt; das ist in gewisser Weise V_2. Nichtsdestoweniger führt uns die

vorhandene Norm des Verstandes, d. h. das Identitätsgesetz und der Satz vom zureichenden Grunde zu einer solchen Verbindung, fordert, daß sie einen Sinn habe, daß sie Ausgangspunkt des gesamten Wissens sei. Indem er sich selbst verurteilt, fordert der Verstand die Dreiheit in der Einheit, kann sie aber nicht erfassen. Um aber in der Erfahrung diese Forderung, dieses Postulat der Vernunft zu erleben (wenn es überhaupt in der Erfahrung erlebbar ist), muß der Verstand es denken, muß er sich eine neue Norm setzen. Für letztere ist es aber notwendig, den Verstand zu überwinden — das einzige, was wir besitzen, ob es gleich nicht gerechtfertigt ist: die göttliche Weisheit und die menschliche Weisheit sind zusammengeprallt. Daher wäre die Vernunft von sich aus niemals zur Möglichkeit einer solchen Verbindung gelangt. Nur die Autorität „dessen, der im Besitze der Macht ist", kann der Stützpunkt für dieses Streben sein. Im Vertrauen und im Glauben, daß in diesem Streben die Wahrheit sei, muß die Vernunft sich von ihrer Beschränkung in den Grenzen des Verstandes loslösen, sich von der Geschlossenheit der verstandesmäßigen Konstruktion lossagen und sich einer neuen Norm zuwenden — eine „neue" Vernunft werden. Hier ist eine freie Tat erforderlich. Sie muß frei sein, denn die Vernunft kann den Versuch machen, sich zum Besseren zu erheben, oder kann ihn unterlassen, indem sie bei dem Endlichen, Bedingten und „Guten" bleibt, das sie bereits besitzt. Sie muß eine Tat sein, denn es bedarf einer Anstrengung, einer Anspannung, einer Selbstverleugnung, eines Abwerfens des „Alten Adams", denn gleichzeitig zieht alles Gegebene — „Natürliche", Endliche, Bekannte, Bedingte — zu sich hin. Es bedarf der Selbstüberwindung, es bedarf des Glaubens. Wenn „das unerschrockene Herz der untrüglichen Wahrheit — *ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ*", nach dem sich Parmenides gesehnt hatte, überhaupt erreichbar ist, so kann der Weg zu ihm die Glaubenstat von Gethsemane nicht umgehen. Die Arianer und die Orthodoxen — das ist ein typischer Fall, in dem zwei Standpunkte einander gegenüberstanden. „Während die Ortho-

doxen" — so schreibt ein Forscher — „die Frage stellten, ob es notwendig sei, in Gott drei wirkliche Personen, drei unzertrennliche Einheiten der göttlichen Wesenheit zu denken, und diese Frage mit einer kategorischen Bejahung beantworteten, fragten die Arianer, ob man die Dreiheit der göttlichen Personen bei der unzertrennlichen Einheit ihrer Wesenheit denken könne, und verneinten diese Frage." In der Glaubenstat suchten die Orthodoxen das Gesollte, Höhere; die Arianer dagegen, im Bestreben, sich zu sichern, fragten berechnend: „Könnte nicht die Wahrheit ein Opfer von uns fordern?" Und indem sie den Garten von Gethsemane erblickten, wichen sie zurück. Diese und jene trafen eine freie Wahl, aber die Arianer benutzten ihre Freiheit sich selbst zur Sklaverei, die Orthodoxen dagegen zur Befreiung von der Gefangenschaft der fleischlichen Beschränkung. „Ihr erkühnt Euch, das Unmögliche zu lehren und zu denken," schrieb Eunomius an Basilius den Großen und Gregor von Nyssa über das christologische Dogma. Das ist der Ruf der Fleischlichkeit, der Ruf des Verstandes, welcher über die Elemente der Welt dahinschreitet und egoistisch für seine Unversehrtheit zittert, des Verstandes, der, ungeachtet seiner völligen inneren Zersetzung mit sich selbst zufrieden ist, der in seiner grenzenlosen Angst vor dem kleinsten Schmerz es wagt, die Wahrheit selbst an sich, an seine blinden und sinnlosen Normen anzupassen. Aber gegen die tierische Angst für sich selbst gibt es nur ein einziges Mittel — die Geißel. „Der die Macht hat", hat sie über dem zersetzten Verstande erhoben: „Wahrlich, wahrlich, ich sage Euch: es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und sterbe, so bleibt's allein; wo es aber erstirbt, so bringt es viele Früchte. Wer sein Leben lieb hat, der wird's verlieren; und wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird's erhalten zum ewigen Leben." (Joh. 12; 24, 25.) Wer seine Seele nicht verderben will, der soll verbleiben in der Gehenna, in dem unlöschbaren Feuer der ἐποχή, „wo ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht erlöscht".

Der Ausgangspunkt ist also ein völliges Vertrauen und ein völliger Sieg des Willens über den Hang zur Fleischlichkeit,

über die Schwankungen, die uns von der Erhebung zurückhalten, von der Fesselung des Verstandes im Gehorsam gegen den Glauben. Blutenden Herzens will ich inbrünstig sprechen: „Credo, quia absurdum est. Nichts, nichts will ich von dem Meinen — nicht einmal den Verstand will ich. Du, nur Du allein. Dic animae meae: salus tua Ego sum! Nicht mein, aber Dein Wille geschehe. Dreieinige Einheit, erbarme Dich meiner!"

Dieses notwendige Stadium der persönlichen Entwicklung wird in der Geschichte der Kirche durch das zweite Jahrhundert typisch dargestellt und verbindet sich unwillkürlich mit dem Namen des Tertullian, der mit seiner ganzen flammenden Persönlichkeit die erste Stufe des Glaubens in Reinheit ausdrückte: Credo, quia absurdum. Ich glaube trotz der Klagen des Verstandes, ich glaube eben deshalb, weil ich in der Feindseligkeit des Verstandes gegen den Glauben das Pfand von etwas Neuem, Unerhörtem und Höherem erblicke. Ich werde nicht zu den Tiefen des Verstandes herabsteigen, wie er mich auch immer schrecken sollte. Ich habe schon erfahren, daß ich, wenn ich bei dem Verstande bleibe, in der ἐποχή verderbe, und will jetzt unverständig sein. Auf seine schmeichlerischen Versicherungen werde ich rufen: Du lügst, das habe ich schon tausendmal gehört. Und dann mag die mitleidlose Geißel pfeifen.

Nachdem ich mich so auf die neue Stufe erhoben und mich der Unmöglichkeit, auf die verstandesmäßige Ebene hinabzugleiten, versichert habe, spreche ich zu mir: „Jetzt glaube ich und hoffe das zu begreifen, woran ich glaube. Jetzt werde ich das Unendliche und Ewige nicht in ein Endliches und Zeitliches verwandeln, die höhere Einheit wird bei mir nicht in unvereinbare Momente zerfallen. Jetzt sehe ich, daß mein Glaube ein Quell höheren Begreifens ist, und daß in ihm der Verstand seine Tiefe erhält." Und indem ich von der erlebten Mühsal ausruhe, wiederhole ich gelassen nach Anselm von Canterbury: „Credo ut intelligam. Zuerst schien es mir, daß ich etwas wüßte; nach dem Umschwung begann ich zu glauben. Jetzt aber weiß ich, weil ich glaube."

Neun Jahrhunderte hat die Menschheit gebraucht, um zu diesem Zustand zu gelangen. Und, indem ich das sage, gehe ich zur dritten Stufe über. Darunter verstehe ich meinen eigenen Glauben. Ich sehe, daß er eine Anbetung des „Bekannten Gottes" ist, daß ich nicht nur glaube, sondern auch weiß. Die Grenzen des Wissens und des Glaubens laufen ineinander. Die verstandesmäßigen Scheidewände schmelzen fort und zerfließen; der ganze Verstand wandelt sich in eine neue Wesenheit um. Und freudig rufe ich aus: „Intelligo, ut credam! Gott sei Dank für alles. Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich es stückweise; dann aber werde ich es erkennen, gleichwie ich erkannt bin." (1. Kor. 13, 12.) Die Menschheit hat abermals neun Jahrhunderte gebraucht, um sich auf diese Stufe zu erheben.

Dieses sind die drei Stadien des Glaubens, sowohl in der Phylogenese als auch in der Ontogenese. Doch bin ich, indem ich sie beschrieb, vorausgeeilt. Wir müssen uns zurückwenden und aufdecken, worin denn das letzte Stadium des Glaubens an die Hl. Trinität besteht — anders ausgedrückt, wie die Wahrheit des Dogmas in Wirklichkeit erlebt, wie die ἐποχή aufgelöst wird.

Durch die Glaubenstat ist die verstandesmäßige „Ungereimtheit" des Dogmas überwunden, besiegt und vernichtet. Man wurde sich dessen bewußt, daß in ihm der Quell des Wissens sei. Aber als Endziel erscheint seine Gegebenheit. Letztere hat in den Bedingungen des Erdenlebens zwei Stufen: das symbolische Wissen und das unmittelbare, wiewohl nicht allumfassende Wissen.

Die Glaubenstat liegt darin, von der gegebenen assertorischen Wahrheit der Welt zu der apodiktischen — aber noch nicht gegebenen — WAHRHEIT des Dogmas überzugehen, das zweifelhafte, wiewohl gegenwärtige „Hier" dem sicheren, aber noch nicht gegenwärtigen „Dort" vorzuziehen.

Das Identitätsgesetz und seine höchste Form sind von uns in ihrer Möglichkeit begriffen. Die Forderung, die Wirklichkeit dieser Möglichkeit zu erfassen, bedeutet die Notwendigkeit, aus der Sphäre der Begriffe in die Sphäre der lebendigen Erfahrung herauszutreten. Die vernunftmäßige Intuition wäre das letzte, alles auflösende Glied in der Kette der Schlüsse. Ohne sie bewegen wir uns in der Sphäre der Postulate und Voraussetzungen der gewissen Erkenntnis, die zwar unvermeidlich sind, aber von denen wir nicht wissen, ob sie erfüllt werden. Die ganze gen Himmel geschleuderte Kette blieb für einen Augenblick in der Luft hängen, erstarrte für einen Augenblick in aufrechter Lage. Wenn sie aber „dort" nicht haften bleibt, dann wird sie mit unheilvollem Klirren und Krachen auf unser Haupt zurückfallen. Oder gibt es vielleicht eine Wahrheit überhaupt nicht? Dann muß sich die ganze Wirklichkeit in einen absolut sinnlosen und wahnsinnigen Fiebertraum verwandeln; wir aber werden gezwungen, von der vernünftigen, aber qualvollen ἐποχή zu der wahnsinnigen und bis zum Schluß qualvollen Agonie überzugehen, indem wir ohne die Wahrheit ewig ersticken und sterben.

Wie dem auch sei: zwischen dem dreieinigen christlichen Gott und dem Sterben im Wahnsinn tertium non datur. Man merke wohl: ich übertreibe nicht, sondern drücke mich sehr genau aus; mir fehlen sogar die Worte, um mich noch schärfer auszudrücken. Zwischen dem ewigen Leben in dem Schoße der Trinität und dem zweiten ewigen Tode ist auch kein Haarbreit Zwischenraum. Entweder das eine oder das andere. In der Tat: der Verstand in seinen konstitutiven logischen Normen ist entweder durch und durch unsinnig, wahnsinnig bis in seine feinste Struktur hinein, aus unbewiesenen und daher völlig zufälligen Elementen zusammengesetzt, oder aber, er hat das Überlogische zu seiner Grundlage. Eines von beiden: entweder muß man die prinzipielle Zufälligkeit der logischen Gesetze annehmen, oder aber die Anerkennung der überlogischen Grundlage dieser Normen ist unvermeidlich — einer Grundlage, welche vom Standpunkt des Verstandes selbst postulativ notwendig ist, aber eben deshalb für den Verstand ein antinomisches Gepräge hat. Das eine wie das andere führt über die Grenzen des Verstandes hinaus. Aber

jenes zersetzt den Verstand, indem es eine ewig wahnsinnige Agonie in das Bewußtsein hineinträgt, und dieses stärkt ihn durch die Tat der Selbstüberwindung — durch ein Kreuz, welches für den Verstand ein widersinniges Losreißen von sich selbst bedeutet. Der Glaube, durch den wir gerettet werden, ist Anfang und Ende des Kreuzes und des Gekreuzigtwerdens mit Christus. Aber der Glaube — was man einen „vernünftigen" Glauben nennt — d. h. „mit Beweisen von der Vernunft", der Glaube nach der Tolstoischen Formel: „Ich will so begreifen, daß jede unerklärliche These sich mir als Notwendigkeit der Vernunft darstelle" — ein solcher Glaube ist ein schwieliger, böser und harter Auswuchs am Herzen, der ihm den Weg zu Gott versperrt, eine Empörung wider Gott, eine ungeheuerliche Ausgeburt des menschlichen Egoismus, der auch Gott sich unterwerfen möchte. Es gibt viele Arten der Gottlosigkeit, aber die schlimmste darunter ist der sogenannte vernünftige, oder genauer gesagt, verstandesmäßige Glaube. Die schlimmste — denn abgesehen von der Nichtanerkennung des Objekts des Glaubens („der unsichtbaren Dinge") enthält sie in sich noch außerdem eine Heuchelei; anerkennt Gott, um sein Wesen — die „Unsichtbarkeit", d. h. Unverstandesmäßigkeit zu verwerfen. Was ist der vernünftige Glaube, frage ich mich? Ich antworte: „Der vernünftige Glaube ist eine Abscheulichkeit und ein Gestank vor Gott." Du kannst nicht glauben, solange du dich nicht von dir selbst und deinem Gesetz lossagst. Eben der „vernünftige Glaube" will sich nicht von seiner Selbstheit lossagen und versichert überdies, daß er die Wahrheit kenne. Aber wenn er sich von sich selbst nicht lossagt, so kann er nur sich selbst in sich selbst haben. Die Wahrheit wird durch sich erkannt, nicht anders. Um die Wahrheit zu erkennen, muß man sie haben, dazu muß man aber aufhören, nur man selbst zu sein und der Wahrheit teilhaft werden. Der „vernünftige Glaube" ist der Beginn teuflischen Hochmuts, der Wunsch, nicht Gott in sich aufzunehmen, sondern sich für Gott auszugeben — Usurpation und Eigenwille. Die Ablehnung des Monismus im Denken zugunsten Gottes ist der

Anfang des Glaubens. Die monistische Stetigkeit — das ist das Banner des aufrührerischen Verstandes der Kreatur, die sich von ihrem Anfang und von ihrer Wurzel losreißt und in den Staub der Selbstbejahung und Selbstvernichtung zerfällt. Die dualistische Diskontinuität — das ist das Banner des Verstandes, der sich zugunsten seines Prinzips vernichtet und in der Einigung mit Ihm seine Erneuerung und Stärke erhält. In der Entgegensetzung dieser beiden Losungen ist enthalten die Entgegensetzung der Kreatur, die den frevelhaften Wunsch hat, sich an Stelle des Schöpfers zu setzen, um von dort unvermeidlich in die Agonie der ewigen Vernichtung herabzustürzen und der Kreatur, die mit Demut von der Wahrheit die ewige Vergottung empfängt: „Ich bin des Herrn Magd, mir geschehe nach Deinem Wort." Aber — so ist es nur, wenn die Wahrheit besteht. Letztere Bedingung steht wie eine Schranke an der Brücke bei dem Übergang in die Sphäre der Wahrheit. Zwischen der schon durchschrittenen Sphäre des Wissens in Begriffen, eines Wissens um die Wahrheit (welches postulativ und daher voraussetzungsvoll ist) und der vorausgesetzten, geforderten Sphäre des Wissens in der Intuition, des Wissens der Wahrheit (eines wesentlichen Wissens, welches in sich seine Begründung enthält und daher absolut ist) liegt ein Abgrund, den man auf keinen Umwegen umgehen, den man mit keinem Kraftaufwand überspringen kann. Man muß eine ganz neue Welt betreten, von der wir keine Ahnung haben. Wir wissen nicht einmal, ob diese neue Welt in Wirklichkeit besteht — wir wissen es nicht, denn die geistigen Güter, welche wir suchen, liegen außerhalb der Sphäre der fleischlichen Erkenntnis; sie sind das, „was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist" (1. Kor. 2, 9, vgl. Jes. 64, 4). Aber als Brücke, welche irgendwohin führt — vielleicht an jenen vorausgesetzten Rand des Abgrundes, zum Eden der unverwelkbaren geistigen Freuden, vielleicht aber auch nirgendwohin, erscheint der Glaube. Wir müssen entweder in der Agonie an unserem Rande des Abgrundes sterben, oder aufs Geratewohl vorwärts schreiten

und die „neue Erde" suchen, auf der „die Wahrheit wohnt" (2. Petr. 3, 13). Wir sind frei in der Wahl, aber wir müssen uns entweder zum einen oder zum anderen entschließen. Entweder das Suchen nach der Trinität, oder das Sterben im Wahnsinn. Wähle, du Wurm und nichtiges Wesen: tertium non datur.

AUS DEM VIERTEN BRIEF: DAS LICHT DER WAHRHEIT

Im Glauben selbst habe ich unerwartet für mich selber die erste Andeutung des von mir Gesuchten gefunden. Es kommt bisweilen im Februar vor, daß die Sonne hell strahlt und ein mildes Lüftchen weht. Obwohl das Frühjahr noch fern ist, so riecht es doch schon nach Frühling. So ist es auch im Gebet. Als ich mir um der Wahrheit willen Gewalt antat, trat ich in eine persönliche, lebendige Gemeinschaft zur Wahrheit. Ich sagte mich von mir selber los und verletzte dadurch das tiefere Gesetz der Identität, weil das nackte „Ich" aufhörte zu sein! Es erfolgte eine gewisse Befestigung des Ich, aber — in einem neuen Sinn. Jenes Ich, welches einen Beweis verlangte, fing an, diesen Beweis unklar wahrzunehmen, fing an zu fühlen, daß der Beweis kommen werde. Wie nach einer Krankheit erfolgte eine gewisse Wiederherstellung. Schon war die aufmunternde Frische der Ewigkeit selbst zu spüren und ihr fernes Rauschen zu vernehmen. Wie in einem vormorgendlichen Nebel schritt ich dahin und betrachtete die unklaren Umrisse der Wahrheit selbst. Ich möchte meinen Zustand damit vergleichen, als hätte sich mein ganzer Körper in weiches Wachs verwandelt und in alle Adern Milch ergossen: gerade so pflegt es zu sein nach einem langen Gebet mit Verneigungen. Mein Vergleich wird vielleicht komisch scheinen, aber ich finde keinen besseren. Irgendwie verband sich damit die Liebe zu den Menschen, und in der Liebe fand ich das erste Stadium der längst ersehnten Intuition.

Wenn Gott ist — und das wurde für mich unzweifelhaft —, so ist Er notwendig die absolute Liebe. Aber die Liebe ist kein Merkmal Gottes. Gott wäre nicht die absolute Liebe, wenn Er nur die Liebe zu einem Anderen, Bedingten, Vergänglichen, zur Welt wäre; denn dann wäre Gottes Liebe abhängig von einem bedingten Sein und folglich selbst zufällig. Gott ist ein absolutes Wesen, weil Er der substantielle Akt der Liebe, Akt-Substanz ist. Gott oder die Wahrheit hat nicht nur die Liebe, sondern, vor allem, „Gott ist die Liebe" (1. Joh. 4; 8, 16), d. h. die Liebe — ist Gottes Wesen, seine ureigene Natur, und nicht nur eine seiner Vorsehung zukommende Beziehung. Anders gesagt, Gott ist die Liebe, und nicht nur der, wenn auch „vollkommen", „Liebende".

Dieser Satz ist der Gipfel des theoretischen („negativen") Wissens und der Übergang zum praktischen („positiven"). Bisher war jedes Urteil von seinem unvermeidlichen Schatten begleitet — von der Bedingung: „Wenn Gott überhaupt ist." Jetzt, im Lichte des intuitiv-diskursiven Wissens, zergeht dieser Schatten und verflüchtigt sich. Aber mit ihm zugleich entschwindet auch die Möglichkeit zu überzeugen, weil die Zeit für das Asketentum gekommen ist. Hier ist es nur möglich, einige Kennzeichen dieses neuen Weges allgemein anzudeuten, aber nur durch die persönliche Erfahrung kann sich ein jeder von der Richtigkeit alles weiteren überzeugen. Was für den durch das Erleben Hindurchgeschrittenen bereits absolutes Wissen ist, das stellt sich dem Theoretiker lediglich als eine Fortsetzung des Probabilismus dar. Aber für den Philosophen ist das experimentum crucis gemacht. Seine hypothetische Konstruktion hat sich entweder als Wahrheit erwiesen, und alsdann als gewisse Wahrheit, oder aber als leere Mutmaßung. Aber wenn diese Konstruktion Lüge ist, dann gibt es überhaupt keine Wahrheit; in diesem Falle kann auch der Satz von der Lüge selbst nicht wahr sein usw. Der Philosoph verfällt in die ἐποχή und ist gezwungen, alles von vorne zu beginnen, sich zu quälen, wieder zu versuchen und zu glauben, ewig zu glauben — zu glauben bis zur Qual und bis zum Tode. Bei dem einfachen Nihilismus kann sich jener nicht beruhigen, der die Wahrheit will. „Glaube an die Wahrheit, hoffe auf die Wahrheit, liebe die Wahrheit" — das ist die Stimme der Wahrheit selbst, welche unwandelbar in der Seele des Philosophen erschallt. Und wenn ihn bei

dem ersten Versuch des Glaubens ein Mißerfolg treffen sollte, so würde er mit verdoppelter Entschlossenheit von neuem daran gehen. — Ich schreibe dies übrigens mehr zur formalen Antwort auf die Frage als um des Wesens der Sache willen, denn die Erfahrung beweist, daß der Glaube immer gelingt. Wie das Einzige Buch von Abraham berichtet: „Abraham hat Gott geglaubet, und das ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet" (1. Mos. 15, 6 = Röm. 4, 3) — er gehorchte dem geheimnisvollen Ruf der Unbekannten Wahrheit, „durch den Glauben ward er gehorsam, da er berufen ward, auszugehen in das Land, das er ererben sollte; und ging aus und wußte nicht, wo er hin käme. Durch den Glauben ist er ein Fremdling gewesen in dem verheißenen Lande als in einem fremden" (Hebr. 11; 8, 9).

Wie Abraham, so auch die anderen Gerechten (siehe Hebr. 11). „Wo sie das Vaterland gemeint hätten, von welchem sie waren ausgezogen, hatten sie ja Zeit, wieder umzukehren. Nun aber begehren sie eines bessern, nämlich eines himmlischen. Darum schämt sich Gott ihrer nicht, zu heißen ihr Gott" (Hebr. 11; 15, 16). Das ist die Erfahrung der Geschichte. Die Gerechten strebten frei nach dem „Unsichtbaren", d. h. dem ihnen nicht gegebenen Himmel, und der Himmel hat sie aufgenommen. Und der Philosoph wird, indem er nach Wahrheit strebt, weder zum Götzendienst der blinden Intuition, noch zu dem Eigenwillen der hochmütigen Diskursion zurückkehren: nein, er wird von seinem Streben nach dem

BEKANNTEN GOTT

nicht ablassen.

Aber wir wollen uns darüber klar werden, wie und kraft wessen der Himmel den Philosophen aufnimmt.

. . . . . .

Wie immer wir über die menschliche Vernunft denken mögen, so haben wir doch ohne weiteres die Möglichkeit zu behaupten, daß sie ein Organ des Menschen, seine lebendige Tätigkeit, seine reale Kraft, λόγος, ist. Im gegenteiligen Falle, im Falle, daß sie uns als „an sich" seiend und daher als ein

Irreales — διάνοια — gilt, sind wir unvermeidlich zu einer ebenso unbestreitbaren und von vornherein feststehenden Verneinung der Realität des Wissens genötigt. Wenn nämlich die Vernunft des Seins nicht teilhaftig ist, so hat auch das Sein an der Vernunft nicht teil, d. h. es ist alogisch. Dann ist der Illusionismus unvermeidlich und jeglicher Nihilismus, der in einen schwächlichen und kläglichen Skeptizismus mündet. Der einzige Ausweg aus diesem Sumpf der Relativität und Bedingtheit ist die Anerkennung einer des Seins teilhaftigen Vernunft und eines der Vernünftigkeit teilhaften Seins. Wenn dem aber so ist, dann ist der Akt des Erkennens nicht nur ein gnoseologischer, sondern auch ein ontologischer, nicht nur ein idealer, sondern auch ein realer Akt. Die Erkenntnis ist ein reales Aus-sich-Herausgehen des Erkennenden oder — was dasselbe ist — ein reales Hineingehen dessen, was erkannt wird, in den Erkennenden — eine reale Vereinigung des Erkennenden und des Erkannten. Das ist die fundamentale und charakteristische These der gesamten russischen und überhaupt der östlichen Philosophie. Wir sind zu ihr auf einem etwas anderen und sichereren Wege gekommen, indem wir geradezu auf das Herz und die Seele dieses „Herausgehen aus sich selber" als auf einen Glaubensakt im religiösen, orthodoxen Sinn hinwiesen, denn das wahre „Hinausgehen" ist eben der Glaube, alles andere kann traumhaft und trügerisch sein. Die Erkenntnis ist also kein Ergreifen des toten Objekts durch das raubgierige gnoseologische Subjekt, sondern eine lebendige sittliche Gemeinschaft der Persönlichkeiten, von denen jede jeder als Subjekt und als Objekt dient. Im eigentlichen Sinne ist nur die Persönlichkeit und durch die Persönlichkeit erkennbar.

Anders gesagt sind die wesentliche Erkenntnis, als Akt des erkennenden Subjekts, und die wesentliche Wahrheit, als erkanntes reales Objekt — real ein und dasselbe, obwohl sie sich im abstrakten Verstande unterscheiden.

Die wesenhafte Erkenntnis der Wahrheit, d. h. das der Wahrheit selbst teilhaftig-werden, ist folglich ein reales Eingehen in den Schoß der göttlichen Trinität, nicht nur ein

ideales Berühren ihrer äußeren Form. Daher ist die wahre Erkenntnis — die Erkenntnis der Wahrheit — nur durch eine Wesenswandlung des Menschen möglich, durch seine Vergöttlichung, durch das Erwerben der Liebe, als göttlicher Wesenheit: wer nicht mit Gott ist, der kennt Gott nicht. In der Liebe, und nur in der Liebe, ist die wirkliche Erkenntnis der Wahrheit denkbar. Und umgekehrt äußert sich die Erkenntnis der Wahrheit in der Liebe: wer mit der Liebe ist, der kann nicht lieben. Man kann hier nicht sagen, was Ursache und was Wirkung sei, weil das eine und das andere nur Seiten eines und desselben geheimnisvollen Vorgangs sind — des Eingehens Gottes in mich, als in das philosophierende Subjekt und meiner in Gott als in die objektive Wahrheit.

Innerhalb meiner selbst betrachtet (nach dem Modus „Ich") „in sich" oder genauer „an sich", ist dieses Eingehen Erkenntnis; für „den anderen" (nach dem Modus „Du") ist es — Liebe; und schließlich „für mich", als objektiviert und gegenständlich (d. h. nach dem Modus „Er" betrachtet), ist es Schönheit. Anders gesagt, meine Erkenntnis Gottes, welche in mir von einem anderen wahrgenommen wird, ist die Liebe zu dem Wahrnehmenden; die durch einen dritten gegenständlich angeschaute Liebe zum anderen ist aber die Schönheit.

Was für das Subjekt des Erkennens die Wahrheit ist, das ist für sein Objekt die Liebe zu ihm, und für den das Erkennen (das Erkennen des Objekts durch das Subjekt) Anschauenden — die Schönheit.

„Das Wahre, das Gute und das Schöne" — diese metaphysische Trias — sind nicht drei verschiedene Prinzipien, sondern eines. Es ist ein und dasselbe geistige Leben, jedoch von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet. Das geistige Leben, das von dem Ich ausgeht und im Ich seinen Mittelpunkt hat, ist die Wahrheit. Als unmittelbare Wirkung eines anderen wahrgenommen, ist es das Gute. Von einem dritten gegenständlich angeschaut, als nach außen strahlend, ist es das Schöne.

Die offenbarte Wahrheit ist Liebe. Die verwirklichte Liebe ist Schönheit. Die Liebe selbst ist Gottes Wirkung in mir und meiner in Gott; dieses Zusammen-Wirken ist der Beginn meines Teilhaftig-Werdens des Göttlichen Lebens und Seins, d. h. der wesenhaften Liebe, denn die unbedingte Wahrheit Gottes entfaltet sich gerade in der Liebe.

Gott, der mich als seine Kreatur kennt, der mich durch den Sohn als sein „Bild", als seinen Sohn liebt, der sich an mir im Heiligen Geiste als an seinem „Ebenbilde" freut, kennt mich, liebt mich und erfreut sich an mir aktiv, denn ich bin ihm gegeben. Als Quell des Wissens, der Liebe und der Freude erscheint hier Gott selber. Aber mein Wissen Gottes, meine Liebe zu Gott, meine Freude an Gott sind passiv, weil mir Gott nur teilweise gegeben ist und nur nach Maßgabe meiner Gott-Verähnlichung gegeben werden kann. Das Ähnlich-Werden der Liebe Gottes ist aber die tätige Liebe zu dem mir schon Gegebenen. Weshalb denn aber Liebe und nicht Wissen oder Freude? Darum, weil die Liebe ein substantieller Akt ist, welcher vom Subjekt auf das Objekt übergeht und seine Stütze — im Objekt hat, während das Wissen und die Freude auf das Subjekt gerichtet sind und in ihm den Angriffspunkt ihrer Kraft haben. Die Liebe Gottes geht auf uns über, aber das Wissen und die anschauende Freude verbleiben in ihm selber. Eben deshalb wurde nicht die Person des Vaters und nicht diejenige des Heiligen Geistes (Paraklet = Tröster, Spender der Freude) Fleisch, sondern der Sohn = das Wort, die der göttlichen Person eigene göttliche Liebe, das Herz des Vaters — wenn es erlaubt ist, diesen treffenden Ausdruck Jakob Böhmes zu verwenden: Gottes Sohn ist nach Jakob Böhme — „das Herz in dem Vater".

Zur Vermeidung von Mißverhältnissen ist es notwendig, den Ontologismus einer solchen Auffassung der Liebe zu unterstreichen, welcher seine historischen Wurzeln in der alten realistischen Lebensauffassung hat. In der modernen illusionistischen Lebensauffassng dagegen herrscht eine psychologische Betrachtung der Liebe, die, obwohl sie von jenem

nicht ausgeschlossen wird, so doch eben im Vergleich zu ihm viel zu armselig ist.* . . . . . .

. . . . . .

Worin liegt der Gegensatz der Sache und der Person, welcher dem Gegensatz der Begierde und der Liebe zugrunde liegt? Darin, daß die Sache durch ihre äußere Einheit charakterisiert ist, d. h. durch die Einheit der Summe der Merkmale, während die Person ihren wesentlichen Charakter in der inneren Einheit hat, d. h. in der Einheit der Tätigkeit des Eigen-Aufbaus — in jener Eigensetzung des Ich, von welcher Fichte spricht. Folglich wird die Identität der Dinge vermöge der Identität der Begriffe festgestellt, aber die Identität der Persönlichkeit — vermöge der Einheit ihrer selbst-aufbauenden oder selbst-setzenden Tätigkeit. Ferner aber kann man von zwei Dingen niemals im strengen Sinne des Wortes sagen, daß sie „identisch" sind; sie sind bloß „ähnlich", wenn auch „in allem", bloß einander gleich, wenn auch in allen Merkmalen. Daher kann die Identität der Dinge gattungsmäßig, generisch, oder artmäßig, spezifisch sein, kurz gesagt merkmalsmäßig nach dieser oder jener Anzahl von Merkmalen, die Übereinstimmung nach der transfiniten Mehrheit von Merkmalen oder selbst — ein Grenzfall — nach allen Merkmalen mit einbegriffen, aber doch nicht numerisch, nicht zahlenmäßig.

Der Begriff der numerischen Identität ist auf Dinge nicht anwendbar; ein Ding kann nur ein „eben solches" oder „nicht eben solches", aber niemals „dasselbe" oder „nicht dasselbe" sein. Dagegen kann man von zwei Personen eigentlich nicht sagen, daß sie „gleich", sondern nur daß sie „identisch" oder „nicht identisch" sind. Für Persönlichkeiten, als Persönlichkeiten, ist entweder deren numerische Identität möglich oder gar keine. Allerdings spricht man bisweilen von einer „Ähnlichkeit der Persönlichkeiten", aber das ist ein ungenauer Sprachgebrauch, weil dabei in Wahrheit nicht die Ähnlichkeit der Personen, sondern die Ähnlichkeit dieser oder jener Eigenschaften ihrer psycho-physischen Mechanismen verstanden wird, d. h. die Rede von dem ist, was, obwohl in der Persönlichkeit, doch nicht die Persönlichkeit selbst ist. Die Persönlichkeit, im Sinne der reinen Persönlichkeit verstanden, ist für jedes Ich nur ein Ideal — das Ziel seines Strebens und Eigen-Aufbaus. Aber für die Liebe der reinen Persönlichkeiten, d. h. solcher Persönlichkeiten, die sich des Mechanismus ihrer Organisationen vollständig bemächtigt, ihren Leib und ihre Seele vergeistigt haben, für die Liebe solcher Persönlichkeiten ist nur eine rein numerische Identität möglich, *ὁμοουσία*, während für die reinen Dinge nur eine generische Gleichheit, *ὁμοιουσία*, möglich ist. Die noch nicht reinen Persönlichkeiten aber, die Persönlichkeiten, inwiefern sie dinghaft, leiblich, fleischlich sind, sind auch insofern der „Ausgleichung" der Begierde fähig; inwiefern sie aber rein sind und sich von der „Dinghaftigkeit" losgelöst haben, insofern sind sie der „Identifizierung" der Liebe fähig.

Aber was ist denn diese Dinghaftigkeit der Persönlichkeit? Das ist ihre stumpfe Selbst-Gleichheit, welche ihr die Einheit des Begriffes gibt, der in der Gesamtheit seiner Merkmale eingeschlossen ist, d. h. des toten und unbeweglichen Begriffes. Anders gesagt, ist es nichts anderes, als die rationalistische „Begreiflichkeit" der Persönlichkeit, d. h. ihre Unterordnung unter das Verstandesgesetz der Identität. Dagegen ist der persönliche Charakter der Persönlichkeit — die lebendige Einheit ihrer selbst-schöpferischen Tätigkeit, das schöpferische Heraustreten aus ihrer Eingeschlossenheit in sich selbst, oder auch, er ist ihre Nicht-Einfügbarkeit in einen Begriff, daher ihre „Unbegreiflichkeit" und folglich Unannehmbarkeit für den Rationalismus. Der Sieg über das Identitätsgesetz — das ist es, was die Persönlichkeit über das leblose Ding erhebt, und was sie zum lebendigen Mittelpunkt der Tätigkeit macht. Es ist aber begreiflich, daß die Tätigkeit, ihrem eigentlichen Wesen nach, für den Rationalismus unfaßbar ist, denn alle Tätigkeit ist schöpferische Kraft, d. h. Hinzufügen zu der Gegebenheit dessen, was noch nicht Gegebenheit ist, und folglich Überwindung des Identitätsgesetzes.

* Als Urheber dieser Auffassung wird Leibniz genannt. (Herausg.)

Der Rationalismus, d. h. die Philosophie des Begriffes und des Verstandes, die Philosophie des Dinges und der leblosen Unbewegtheit ist somit noch einmal gänzlich mit dem Identitätsgesetz verbunden und kann zusammenfassend als homoiusianische Philosophie charakterisiert werden. Er ist — eine fleischliche Philosophie.

Dagegen stützt sich die christliche Philosophie, d. h. die Philosophie der Idee und der Vernunft, die Philosophie der Persönlichkeit und der schöpferischen Tat, noch einmal auf die Möglichkeit einer Überwindung des Identitätsgesetzes und kann als homousianische Philosophie charakterisiert werden. Sie ist — eine geistige Philosophie.

Das Streben zur reinen Homoiusie als zu ihrem Ziel bestimmt die Geschichte der neueren Philosophie in Westeuropa; das Hinneigen zur Homousie macht das eigenartige Wesen der russischen und überhaupt der orthodoxen Philosophie aus. Es ist dabei nicht von Belang, daß es weder dort, im Westen, noch hier bei uns ein bis zu Ende durchgeführtes homoiusianisches, bezw. homousianisches Denken gibt. Ja, wir wissen, daß ersteres nur in der feurigen Gehenna, letzteres nur im Paradiese — in der verklärten und vergeistigten Menschheit überhaupt möglich ist. Aber die Tendenzen beider Philosophien sind so bestimmt, daß ihre Klassifikation nach ihren idealen Zielen rechtmäßig und bequem ist.

Die Herrschaft der westlichen Philosophie erklärt die Geringschätzung und den seltenen Gebrauch des Ausdrucks „numerische Identität". Wenn man von Identität spricht, so versteht man darunter mehr oder weniger ausgesprochen die Vollständigkeit der Gleichheit — mehr nicht —, wie das seinerzeit, d. h. zu Beginn des 19. Jahrhunderts, Destut de Tracy verraten hat (die Identität — so sagt er — bedeutet die vollkommene und vollständige Gleichheit), und wie es heutzutage Palágyi ausdrücklich gesagt hat, nämlich daß es „dieselbe Wahrheit sei, die sich in unendlich vielen gleichlautenden Urteilsakten darstellen kann". Eben dieser, oder ein ähnlicher Gedanke ist der neuesten Definition der Identität in

der Logistik zugrunde gelegt. Hier wird die Identität endgültig und bewußt mit der Gleichheit vertauscht.....

Je strenger die Definition der Identität ist, um so deutlicher sondert sie in ihrem Gegenstand die merkmalsmäßige Identität ab und um so ausdrücklicher schließt sie von ihrer Betrachtung die numerische Identität aus; dabei hat sie es ausschließlich mit Dingen zu tun. Wenn man dagegen die numerische Identität berücksichtigt, so kann man sie nur beschreiben, verdeutlichen durch Hinweis auf den Ursprung der Idee der Identität, wobei man diesen Ursprung, die Uridentität, im Schoße der lebendigen Persönlichkeit findet.

Das kann natürlich auch gar nicht anders sein. Die numerische Identität ist ja die tiefste, und, so darf man wohl sagen, einzige Charakteristik der lebendigen Persönlichkeit. Die numerische Identität aussondern — das hieße die Persönlichkeit definieren. Definieren aber heißt — einen Begriff geben. Es ist aber unmöglich, einen Begriff der Persönlichkeit zu geben, denn eben dadurch unterscheidet sie sich von dem Ding, das sie im Gegensatz zu dem letzteren, welches dem Begriffe unterliegt und daher „begreiflich" ist, „unbegreiflich" ist, über die Grenzen jedes Begriffes hinausgeht, für jeden Begriff transzendent ist. Man kann lediglich ein Symbol für die wesenhafte Charakteristik der Persönlichkeit schaffen, oder ein Zeichen, ein Wort, welches man, ohne es zu definieren, formal in das System der anderen Worte einführt, so daß man damit operieren kann wie mit Symbolen überhaupt, „als ob" es in der Tat das Zeichen für einen Begriff wäre. Was aber den Inhalt dieses Symbols betrifft, so kann er nicht verstandesmäßig sein, sondern nur unmittelbar erlebbar in der schöpferischen Erfahrung, in der Tätigkeit des Eigen-Aufbaus der Persönlichkeit, in der Identität des geistigen Eigen-Bewußtseins. Deshalb ist der Ausdruck „numerische Identität" nur ein Symbol, kein Begriff.

Was ist nun das allgemeine Ergebnis dieser Erörterung? Die Notwendigkeit eines strengen Auseinanderhaltens der numerischen und der generischen Identität, und, folglich einer

strengen Unterscheidung der Liebe als psychologischen Zustands, welcher der stofflichen Philosophie entspricht, und der Liebe, als ontologischen Aktes, welcher der persönlichen Philosophie entspricht. Anders gesagt, die christliche Liebe muß in unbedingtester Weise aus der Sphäre der Psychologie herausgehoben und in die Sphäre der Ontologie übergeführt werden. Nur wenn er diese Forderung im Auge behält, kann der Leser begreifen, daß alles, was über die Liebe gesagt wurde und noch gesagt werden wird — keine Metapher ist, sondern der genaue Ausdruck für unsre eigentliche Auffassung.

Die Erkenntnis Gottes durch den Menschen zeigt und offenbart sich unvermeidlich in der werktätigen Liebe zur Kreatur, welche mir in der unmittelbaren Erfahrung schon gegeben ist. Die offenbarte Liebe zur Kreatur wird aber gegenständlich als Schönheit angeschaut. Daher — der Genuß, die Freude, der Trost in der Liebe bei ihrer Anschauung. Das aber, was erfreut, heißt Schönheit; die Liebe, als Gegenstand der Anschauung — ist Schönheit.

Mein geistiges Leben, mein Leben im Geiste, die sich an mir vollziehende „Gott-Verähnlichung" ist Schönheit — dieselbe Schönheit der Ur-Schöpfung, von der geschrieben steht: „Und Gott sähe an Alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut" (1. Mos. 1, 31).

Den unsichtbaren Gott lieben — das bedeutet, ihm sein Herz passiv auftun und seine aktive Offenbarung so erwarten, daß sich die Energie der göttlichen Liebe in das Herz herabsenke: „Die Ursache der Liebe zu Gott ist Gott" — sagt Bernhard von Clairvaux. Dagegen bedeutet, die sichtbare Kreatur lieben: die empfangene göttliche Energie sich offenbaren lassen durch den Empfangenden — nach außen und um den Empfangenden herum, gleichwie sie in der Dreieinigen Gottheit selber wirkt — sie auf den anderen, auf den nächsten übergehen lassen. Für die eigene menschliche Anstrengung ist die Liebe zum Nächsten absolut unmöglich. Das ist das Werk der göttlichen Kraft. Indem wir lieben, lieben wir durch Gott und in Gott.

Nur wer den Dreieinigen Gott erkannt hat, kann mit wahrer Liebe lieben. Wenn ich Gott nicht erkannt habe, seines Wesens nicht teilhaftig wurde, so liebe ich nicht. Und umgekehrt: wenn ich liebe, so wurde ich Gottes teilhaftig, so kenne ich ihn; wenn ich aber nicht liebe, so bin ich seiner nicht teilhaftig und kenne ihn nicht. Hier besteht eine direkte Abhängigkeit des Wissens und der Liebe zur Kreatur. Als Mittelpunkt ihres Ausgehens erscheint mein Verbleiben in Gott und Gottes in mir.

„Und an dem merken wir, daß wir ihn kennen, so wir seine Gebote halten. Wer da sagt: ich kenne ihn — und hält seine Gebote nicht, der ist ein Lügner, und in solchem ist keine Wahrheit. Wer aber sein Wort hält, in solchem ist wahrlich die Liebe Gottes vollkommen. Daran erkennen wir, daß wir in ihm sind. Wer da sagt, daß er in ihm bleibt, der soll auch wandeln, gleich wie er gewandelt hat" (1. Joh. 2, 3—6). Aber einstweilen ist dieses wechselseitige Ineinander-Verbleiben Gottes und des Menschen noch ein Akt des freien Glaubens, keine Tatsache der zwangsmäßig herrschenden Erfahrung.

Die Episteln Johannis sind fast ausschließlich dieser Abhängigkeit gewidmet.

. . . . . .

Keinen größeren Fehler kann man machen, als wenn man die geistige Liebe des die Wahrheit Erkennenden mit altruistischen Emotionen und dem Streben zum „Wohl der Menschheit" identifiziert, welche sich im besten Falle auf das natürliche Mitgefühl und auf abstrakte Ideen gründen. Für die „Liebe" im letzteren — jüdischen — Sinne beginnt und endet alles im empirischen Werk, der Wert der Tat wird durch ihre sichtbare Wirkung bestimmt. Aber für die geistige Liebe — im christlichen Sinne — ist dieser Wert nur Flitter. Sogar die sittliche Tätigkeit — wie die Philanthropie u. a. m., an sich genommen — ist nichtig. Nicht die Äußerlichkeit, nicht die „Hülle" besonderer Tätigkeiten sind wünschenswert, sondern das segensreiche Leben, das sich in jede schöpferische Bewegung der Persönlichkeit ergießt.

Aber die „Hülle" als „Hülle", die empirische Äußerlichkeit als solche läßt stets eine Fälschung zu. Kein Zeitalter darf leugnen, daß „falsche Apostel und trügliche Arbeiter sich zu Christi Aposteln verstellen"; daß sogar „der Satan sich zum Engel des Lichtes verstellt" (2. Kor. 11, 13—14). Aber wenn alles Äußere gefälscht werden kann, so sind selbst die höchste Tat und das höchste Opfer — das Opfer des eigenen Lebens — an sich nichtig.

Die sogenannte „Liebe" außer Gott ist keine Liebe, sondern nur eine natürliche, kosmische Erscheinung, die der christlichen unbedingten Bewertung ebensowenig unterliegt wie die physiologischen Funktionen des Magens. Es ist demnach ohne weiteres klar, daß die Worte „Liebe", „lieben" und die von ihnen abgeleiteten hier in ihrem christlichen Sinne gebraucht werden und daß Familien-, Stammes- und nationale Gewohnheiten, Egoismus, Eitelkeit, Herrschsucht, sinnliche Begierde und andere „Abfälle menschlicher Gefühle", die sich mit dem Worte Liebe bemänteln, außer Betracht bleiben.

Die wahre Liebe ist ein Heraustreten aus dem Empirischen und der Übergang in eine neue Wirklichkeit.

Die Liebe zum anderen ist die Zurückstrahlung des wahren Wissens auf ihn; das Wissen aber ist die Offenbarung der Dreipersönlichen Wahrheit selbst für das Herz, d. h. das Verbleiben der Liebe Gottes zum Menschen in der Seele: „So wir uns untereinander lieben, so bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist völlig in uns" (1. Joh. 4, 12); so sind wir zu Ihm nicht nur in eine unpersönliche providenzial-kosmische Beziehung getreten, sondern auch in eine persönliche väterlich-sohnliche Gemeinschaft. Daher, „wenn unser Herz uns nicht verdammt" — freilich muß das Herz selber, um urteilen zu können, wenigstens einigermaßen von der Rinde der Missetat gereinigt sein, die seine Oberfläche verdorben hat, und fähig zu einem Urteil über die Echtheit der Liebe — d. h. wenn wir mit einem geläuterten Bewußtsein uns dessen bewußt sind, daß wir wirklich lieben, „nicht mit Worten und mit der Zunge, sondern mit der Tat und mit der Wahrheit"

(1. Joh. 3, 18), daß wir wirklich eine neue Wesenheit bekommen haben, wirklich in eine persönliche Gemeinschaft zu Gott getreten sind — „dann haben wir eine Freudigkeit zu Gott" (1. Joh. 3, 21), denn wer fleischlich ist, urteilt von allem nach dem Fleische. Aber „wer seine Gebote hält, der bleibt in ihm und er in ihm" (1. Joh. 3, 24); wenn wir ihn lieben, so „bleiben wir in ihm und er in uns" (1. Joh. 4, 13).

Wir sagen „Liebe". Aber es fragt sich, worin diese geistige Liebe konkret zum Ausdruck kommt? In der Überwindung der Grenzen der Selbstheit, in dem Heraustreten aus sich selber, wozu eine geistige Gemeinschaft miteinander erforderlich ist. „So wir sagen, daß wir Gemeinschaft mit ihm (mit Gott) haben, und wandeln in der Finsternis, so lügen wir und tun nicht die Wahrheit. So wir aber im Licht wandeln, wie er im Licht ist, so haben wir Gemeinschaft untereinander" (1. Joh. 1, 6—7).

Die absolute Wahrheit wird in der Liebe erkannt. Aber das Wort „Liebe" wird, wie schon erklärt wurde, nicht im subjektiv-psychologischen, sondern im objektiv-metaphysischen Sinne verstanden. Es ist nicht so, daß die Liebe zum Bruder selbst den Inhalt der Wahrheit ausmachte, wie die Tolstojaner und die ihnen ähnlichen religiösen Nihilisten behaupten; es ist nicht so, als wäre durch diese Liebe zum Bruder alles erschöpft. Nein, und abermals nein! Die Liebe zum Bruder — das ist die Erscheinung für den anderen, der Übergang auf den anderen, gleichsam das Einströmen in den anderen jenes Eintretens in das göttliche Leben, welches dem mit Gott in Gemeinschaft tretenden Subjekt selbst als das Wissen von der Wahrheit bewußt wird. Die metaphysische Natur der Liebe liegt in der überlogischen Überwindung der nackten Selbst-Identität „Ich = Ich" und in dem Heraustreten aus sich selber; das aber findet statt bei dem Ausströmen der göttlichen Kraft, welche die Bande der menschlichen endlichen Selbstheit zerreißt, auf den anderen, bei dem Einströmen in den anderen. Kraft dieses Heraustretens wird das Ich im anderen, im Nicht-Ich, zu diesem Nicht-Ich, wird wesenseins mit dem Bruder — wesenseins

(ὁμοούσιος) nicht nur wesensgleich (ὁμοιούσιος). Eine solche Wesensgleichheit macht den Moralismus aus, d. h. den vergeblichen innerlich-wahnwitzigen Versuch einer menschlichen, außergöttlichen Liebe. Indem es sich über das logische, inhaltlos-leere Identitätsgesetz erhebt und mit dem geliebten Bruder identifiziert, macht sich das Ich eben durch diese freie Handlung zum Nicht-Ich, oder, um die Sprache der heiligen Gesänge zu reden, es „verwüstet", „erschöpft", „entäußert" und „erniedrigt sich" (vgl. Phil. 2, 7), d. h. es beraubt sich der ihm nach dem Gesetz des ontologischen Egoismus oder der Identität notwendig gegebenen und ihm zugehörigen Attribute und natürlichen Gesetze der inneren Tätigkeit; wegen der Norm eines fremden Seins tritt das Ich aus seinen Schranken heraus, aus der Norm seines eigenen Seins und ordnet sich freiwillig einer neuen Gestalt unter, um dadurch sein Ich in das Ich eines anderen Wesens, welches für es als Nicht-Ich erscheint, einzuschließen. Auf diese Weise wird das unpersönliche Nicht-Ich zur Person, zu einem anderen Ich, d. h. zum Du. Aber eben in dieser „Verarmung" und „Erschöpfung" des Ich, in dieser „Verwüstung" oder „Kenosis" (κένωσις) seiner selbst erfolgt die rückläufige Wiederherstellung des Ich in der ihm eigentümlichen Norm des Seins, wobei diese Norm schon nicht mehr einfach als gegeben, sondern auch als gerechtfertigt erscheint, d. h. nicht nur als am gegebenen Ort und im gegebenen Moment einfach vorhanden, sondern im Besitz einer universellen und ewigen Bedeutung. In dem anderen findet die Gestalt meines Daseins durch ihre Erniedrigung ihre „Erlösung" von der Herrschaft der sündhaften Selbstbejahung, wird von der Sünde des gesonderten Daseins befreit, von dem die griechischen Denker gesprochen haben, und im dritten wird sie als erlöst „verklärt", d. h. in ihrem unvergänglichen Wert befestigt. Dagegen wäre das Ich ohne Erniedrigung nur potentia, nicht actu im Besitz seiner eigenen Norm. Die Liebe ist das „Ja", welches das Ich zu sich selber sagt, der Haß aber ist das „Nein" zu sich selbst. Unübersetzbar, aber ausdrucksvoll prägt R. Hamerling diese

Idee in der Formel aus: die Liebe ist „das lebhafte Sichselbst-bejahen des Seins". Die Liebe verbindet den Wert mit der Gegebenheit, führt in die entgleitende Gegebenheit das Sollen, die Pflicht ein; die Pflicht aber ist eben das, was der Gegebenheit die Dauer gibt; ohne die Pflicht verfließt (ῥεῖ) sie, mit der Pflicht aber verbleibt (μένει) sie. Die Liebe verbindet zwei Welten: „Darin eben ist das Große, daß hier ein Geheimnis ist — daß die vorübergehende irdische Gestalt und die ewige Wahrheit sich hier miteinander berühren."

Die Liebe des Liebenden gibt, indem sie sein Ich in das Ich des Geliebten, in das Du überträgt, dadurch dem geliebten Du die Kraft, das Ich des Liebenden in Gott zu erkennen und es in Gott zu lieben. Der Geliebte wird selbst zum Liebenden, erhebt sich selbst über das Gesetz der Identität und identifiziert sich in Gott mit dem Objekt seiner Liebe. Er überträgt sein Ich in das Ich des ersteren durch Vermittlung eines dritten usw. Aber diese gegenseitigen Selbst-Übergaben, Selbst-Erschöpfungen, Selbst-Erniedrigungen der Liebenden stellen sich nur für den Verstand als eine Reihe dar, die ins Unendliche geht. Sich über die Schranken seiner Natur erhebend, tritt das Ich aus der zeiträumlichen Beschränkung heraus und in die Ewigkeit hinein. Dort ist der ganze Prozeß der Wechselbeziehung der Liebenden ein einziger Akt, in dem die unendliche Reihe, die unendliche Serie der einzelnen Momente der Liebe synthetisiert wird. Dieser eine, ewige und unendliche Akt ist die Wesens-Einheit der in Gott Liebenden, wobei das Ich als ein und dasselbe mit dem anderen Ich, und zugleich als von diesem verschieden erscheint. Jedes Ich ist ein Nicht-Ich, d. h. ein Du kraft des Lossagens von sich zugunsten eines anderen und — ein Ich kraft des Lossagens des anderen Ich von sich zugunsten des ersteren. Anstatt der vereinzelten, zersplitterten, selbst beharrenden Iche ergibt sich eine Zweiheit — ein zweieiniges Wesen, welches das Prinzip seiner Einheit in Gott hat: „finis amoris, ut duo unum fiant (das Ziel der Liebe ist, daß zwei eines werden)". Dabei sieht aber jedes Ich, wie im Spiegel,

im göttlichen Ebenbild des anderen Ich sein eigenes göttliches Ebenbild.

Diese Zweiheit hat zu ihrem Wesen die Liebe und als konkret inkarnierte Liebe ist sie schön für die gegenständliche Anschauung. Wenn dem ersten Ich die Wahrheit als Ausgangspunkt der Wesenseinheit dient, und dem zweiten, dem Du — die Liebe, so wird dem dritten Ich, dem Er, die Schönheit zu einem solchen Ausgangspunkt werden. In ihm erweckt die Schönheit Liebe und die Liebe gibt das Wissen der Wahrheit. Die Schönheit der Zweiheit genießend, liebt er sie und dadurch — erkennt er, indem er jedes Ich in seinem hypostatischen Ur-Sein behauptet. Durch diese seine Behauptung stellt das anschauende Ich die Selbst-Identität der angeschauten Personen wieder her: des ersten Ich, als des liebenden und geliebten Ich; des zweiten Ich, als des geliebten und liebenden — als des Du. Eben dadurch, durch seine Hingabe an die Zweiheit, durch das Zerreißen der Hülle seiner Selbst-Eingeschlossenheit, wird das dritte Ich ihrer Wesenseinheit in Gott teilhaftig, und die Zweiheit wird zur Dreiheit. Aber Er, dieses dritte Ich, als die Zweiheit gegenständlich anschauend, wird selbst zum Anfang einer neuen Dreiheit. Durch die dritten Iche wachsen alle Dreiheiten untereinander in ein wesenseiniges Ganzes zusammen — in die Kirche oder den Leib Christi, als die gegenständliche Offenbarung der Hypostasen der göttlichen Liebe. Jedes dritte Ich kann das erste in der zweiten Dreiheit, und das zweite in der dritten sein, so daß diese Kette der Liebe, mit der absoluten Dreieinigkeit beginnend — die, wie der Magnet eine Franse von Eisenspänen, alles zusammenhält —, sich immer weiter und weiter erstreckt. Die Liebe ist nach dem hl. Augustin ein „gewisses Leben, das verbindet und zu verbinden strebt (vita quaedam, copulans vel copulare appetens)". Einen ähnlichen Gedanken spricht auch Johannes Scotus Erigena aus. „Die Liebe" — sagt er — „ist ein Band, durch das alle Dinge vermöge einer unaussprechlichen Freundschaft und einer unzerreißbaren Einheit verbunden werden." Das eben ist das Wehen des Heiligen Geistes, der durch die Freude

des Schauens tröstet, allgegenwärtig ist und alles mit der heiligen Gabe erfüllt, Leben spendet, und durch sein Einwohnen die Welt von allem Übel reinigt. Aber für das Bewußtsein offenbart sich seine lebendig-schöpferische Tätigkeit nur bei der höchsten Erleuchtung der Geistigkeit.

AUS DEM FÜNFTEN BRIEF: DER TRÖSTER*

Die Erkenntnis der Wahrheit, d. h. der Wesenseinheit der Hl. Trinität vollzieht sich durch die Gnade des Heiligen Geistes. Das ganze asketische Leben, d. h. das Leben in der Geistes. Für den Vollbringer des Wahrheitswerkes erscheint als nächste und intimste die dritte Hypostase der Hl. Trinität. Er ist es, der „Geist der Wahrheit" (Joh. 12, 26), welcher in dessen Seele selbst vom Herrn, d. h. von der Wesenseinheit, zeugt; er lehrt, „was man allen denen sagen muß", welche außer ihm sind und darum den Herrn, d. h. die Idee der Wesenseinheit, verfolgen (Luk. 12, 11—12). Aber nichtsdestoweniger vergoldet das Wissen um den GEIST als Tröster, die Freude über den Tröster nur die obersten Gipfel der Trübsal; also lächeln die Rosen der im Laufe des Tages müde gewordenen Sonne auf den Schneegipfeln des Kaukasus. Nur am Ende des dornigen Pfades sind die rosigen Wolken der geläuterten Kreatur und der schneeweiße Glanz des heiligen, verklärten Fleisches sichtbar.

Nur am Ende..... So ist es im persönlichen Leben eines jeden, so auch in dem allgemeinen Leben der Menschheit. Solange die Menschheit nicht mit festem Fuße den Pfad der Rettung betreten hatte, hat der Herr sie gestützt. Damals wurde der Trübsal nicht gedacht; aber die Trübsal war schon im Keime da, sie bereitete sich vor. „Wie können die Hochzeitleute Leid tragen, so lange der Bräutigam bei ihnen ist? Es wird aber die Zeit kommen, daß der Bräutigam von ihnen genommen wird; alsdann werden sie fasten." (Matth. 9, 15.)

* Entsprechend der Druckart des Originals wird das Wort „Geist" dreifach gedruckt: 1. Geist = Geist im gewöhnlichen Sinn, 2. Geist = göttlicher Geist, 3. GEIST = Heiliger Geist als Hypostase. (Herausg.)

Wohl wird ihnen die Braut auch zu Beginn des asketischen Werkes mit einem zärtlichen Kuß begegnen. Wohl erbebte auch das apostolische Christentum in der Fülle der Freude. Doch ist dieser Kuß, diese Freude nur die Verlobung. Auf einen langen Weg voller Qualen wird sie gegeben — nicht auf Grund der Würdigkeit, sondern zum Zweck der Rüstigkeit.

Der herrliche Augenblick erstrahlte in blendendem Lichte und..... schon scheint er nicht mehr zu sein. Der Herr schied von der Erde und von allem, was Er durch sein Leuchten unmittelbar, sichtbar auf ihr überwand. Er ist mit uns; aber auf menschliche, irdische Weise ist Er nicht mit uns. So ist es auch im persönlichen Leben, am Anfang des asketischen Weges, wenn eine große, unaussprechliche Freude unverdient und unvermutet die Seele erfaßt. Sie wird — wie auch das zur Ernährung und Stärkung verliehene heilige Fleisch und das heilige Blut Christi — „zur Verlobung mit dem zukünftigen Reich", zur Verlobung mit der Vergeistigung und Erleuchtung des ganzen Wesens gegeben.

So ist es — ich wiederhole es — am Anfang des Weges. Und unendlich freudig ist dieser Anfang; so unerklärlich gut ist das Damals, daß die Menschheit, indem sie des süßen Abschieds gedenkt, sogar in der Erinnerung der schnell vorübereilenden Vision die Kraft zur Überwindung der Hindernisse findet; durch Träume von der ersten Verliebtheit verjagt der Asket die schwarzen Gedanken der täglichen Mühsal und die Langeweile und Schwermut des grauen alltäglichen Lebens.

Aber im allgemeinen, im Durchschnitt und fürs Gewöhnliche gilt sowohl vom persönlichen Leben des Christen, abgesehen von dessen höchsten Erhebungen, und für das alltägliche Leben der Kirche — die Auserwählten des Himmels ausgenommen —, daß sie den Heiligen Geist wenig, undeutlich und unklar als Person kennen. Damit aber ist auch das mangelhafte, nicht immerwährende Wissen von der himmlischen Natur der Kreatur verbunden.

Es kann auch nicht anders sein. Das Wissen um den Heiligen Geist würde eine vollständige Geistträgerschaft, eine

vollständige Vergottung der gesamten Kreatur, eine vollendete Verklärung geben. Alsdann wäre die Geschichte zu Ende; alsdann wären die Fristen erfüllt; in der ganzen Welt gäbe es dann keine Zeit mehr. Ich wiederhole: das ist die Vollendung, die zu sehen der das Verborgene schauende Adler für würdig erachtet wurde: „Und der Engel, den ich sahe stehen auf dem Meer und auf der Erde, hob seine Hand auf gen Himmel und schwur bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel geschaffen hat und was darinnen ist, und die Erde und was darinnen ist, und das Meer und was darinnen ist, daß hinfort keine Zeit mehr sein soll; sondern in den Tagen der Stimme des siebenten Engels, wenn er posaunen wird, so soll vollendet werden das Geheimnis Gottes, wie er hat verkündiget seinen Knechten und Propheten" (Offenb. 10, 5—7). Das wird sein am Ende der Geschichte, wenn der Tröster sich offenbaren wird.

Aber solange die Geschichte ihren Lauf hat, bis dahin sind nur Momente und Augenblicke der Erleuchtung durch den Geist möglich; bis dahin kennen nur einzelne Menschen in einzelnen Momenten und Augenblicken den Tröster; und sie erheben sich dann über die Zeit — in die Ewigkeit —, „für sie ist keine Zeit mehr", und die Geschichte ist für sie zu Ende. Die Fülle des Erwerbens ist den Gläubigen als einer Totalität unzugänglich, sie ist es auch dem einzelnen Gläubigen in der Totalität seines Lebens. Die Kreatur hat sich Christi Sieg über den Tod und die Vergänglichkeit noch nicht angeeignet, noch nicht völlig zu eigen gemacht; also gibt es auch noch keine Fülle des Wissens. Wie die heiligen unverweslichen Reliquien der Asketen ein Pfand des Sieges über den Tod, d. h. Offenbarungen des Geistes in der körperlichen Natur sind, so sind auch die heiligen geistigen Erleuchtungen ein Pfand des Sieges über den Verstand, d. h. Offenbarungen des Geistes in der seelischen Natur. Aber soweit es keine Auferstehung gibt, soweit gibt es auch keine völlige vernünftige Erleuchtung durch den Heiligen Geist. Die Behauptung, daß ein vollkommenes Wissen und eine vollkommene Reinigung des Fleisches erreicht seien, ist Usur-

pation — die Usurpation Simon des Zauberers, des Mani, des Montanus, der Chlysten* und tausend anderer ihnen gleichen falschen Geistträgern, welche vom Geist gelogen haben und lügen. Das eben ist die Entartung der gesamten menschlichen Natur, welche als „Verführung" bezeichnet wird.

Ja, der Heilige Geist wirkt in der Kirche. Aber sein Erkennen war immer entweder ein Pfand oder eine Belohnung in besonderen Augenblicken und in Ausnahme-Menschen; und so wird es bleiben, bis alles „vollendet" sein wird. Bei der Lektüre der Kirchenliteratur muß eine Erscheinung die Aufmerksamkeit auf sich lenken, welche zunächst sonderbar scheint, aber deren Notwendigkeit im Lichte der obigen Überlegungen offenbar wird. Die Heiligen Väter und die mystischen Philosophen reden nämlich von der Wichtigkeit der Idee des Geistes in der christlichen Weltanschauung, aber fast keiner von ihnen fördert dabei etwas Klares und Entschiedenes zutage. Es ist unverkennbar, daß die Heiligen Väter für sich irgend etwas wissen; aber noch unverkennbarer ist, daß dieses Wissen so tief verborgen, so „unkündbar", so unaussprechlich ist, daß sie nicht die Kraft haben, ihm einen deutlichen Ausdruck zu verleihen. Das bezieht sich hauptsächlich auf die Dogmatiker, weil sie bestimmt und über das Wesen der Sache reden müssen; gerade sie zeigen sich aber beinahe stumm oder verwickeln sich offenkundig in Widersprüche. Es genügt, an das „binitarische System" des Hermes aus dem zweiten Jahrhundert und des Verfassers der zweiten pseudo-klementinischen Epistel an die Korinther zu erinnern: hier wie dort wird der Heilige Geist geradezu mit der Kirche verwechselt. Oder man denke auch noch an das System Tertullians aus dem dritten Jahrhundert, in welchem der Geist von dem Wort so unklar abgegrenzt ist, daß er von diesem fast ununterscheidbar ist und oft statt seiner genannt wird.

. . . . . .

Das Zeitalter der stereotypen, mehr oder weniger verbreiteten Glaubenslehren, in welchem das Dogma vom Heiligen

* Russische Sekte, ähnlich den Geißlern. (Herausg.)

Geist nur flüchtig im Wort befestigt wurde und nur insoweit, als die schöpferische Tätigkeit des Geistes mit einer ebensolchen des Vaters und des Sohnes verbunden wurde, ist von einem Zeitalter abgelöst worden, in welchem die für den Sohn gefundenen Begriffe auf den Heiligen Geist angewandt wurden. Es ist aber bemerkenswert, daß die persönliche Eigentümlichkeit der Dritten Hypostase nur formal durch den Ausdruck ἐκπόρευσις, „Ausgehen", gekennzeichnet wurde, jedoch ohne konkreten Inhalt blieb.

Und das dauerte so fort. Das theologische Rezept, von dem Geiste nach dem Vorbild dessen zu reden, was von dem Wort gesagt ist, d. h. im Grunde genommen einen Schattenumriß des Wortes zu entwerfen, herrschte so oder anders in den orthodoxen Kreisen, obwohl gleichzeitig in den Wüsten von Thebaïs und Palästina der Geist einzelnen Heiligen, diesen fast übermenschlichen Gipfelpunkten der Kirche, erschien, und durch sie, durch ihre Seele und ihren Leib, auch ihrer Umgebung. Die nichtorthodoxen Kreise aber verfielen einer offenkundigen Irrlehre, wenn sie versuchten, den Tröster mit Gewalt zu erkennen, ihn, den Geist der Freiheit, in den Käfig philosophischer Begriffe einzusperren. Anstatt des Geistes erfaßten sie verführerische pseudo-mystische Erlebnisse der Seele, welche sich in den dämmrigen Untergrund der Dinge versenkt hatten und sich an die dunklen Kräfte wie an Engel des Lichtes klammerten. Damit wurde noch einmal bewiesen, daß außerhalb des asketischen Werks und der Übung der Geist nur negativ erkannt wird.

Die Mystiker der späteren Zeiten, welche sich immer lebhaft für die Pneumatologie interessierten, waren in keiner besseren Lage. Nachdem sie in Worten die Hypostasen des Geistes und des Sohnes unterschieden hatten, identifizierten sie diese meistenteils in Wahrheit, weil sie dem Heiligen Geiste alles das zuschrieben, was schon vom Sohne gesagt war und außerdem den Geist mit der Sophia verwechselten.

Worin besteht denn die Eigenart des Heiligen Geistes? — Davon hat man allzuviel gesprochen, aber allzuwenig gesagt. Basil der Große bekennt, daß „das Bild vom Ausgehen un-

erklärlich bleibt", und er macht infolgedessen gar keinen Versuch einer Erklärung. Es ist bemerkenswert, daß Markus von Ephesus, der berühmte Verteidiger der Orthodoxie gegen katholische Anfechtungen, gegen die Versuche, das Dogma zu rationalisieren und gewaltsam als Philosophem das zu erklären, was der Philosophie nicht untersteht —, auf dessen Grabstein Georgius Scholarius das Epitaph einritzte: „Bischof der Ephesier, Leuchte des ganzen Landes, Feuer, welches die Ketzereien verbrennt, wegweisendes Licht für die frommen Seelen" —, daß eben dieser Markus von Ephesus an die „orthodoxen Christen" schreibt: „Wir aber sprechen mit Justinus dem Philosophen und Märtyrer, daß wie (ὡς) der Sohn vom Vater, so (οὕτω) auch der Heilige Geist vom Vater; jene aber — die Graeco-Lateiner — sprechen mit den Lateinern, daß der Sohn unmittelbar (ἀμέσως), der Heilige Geist mittelbar (ἐμμέσως) vom Vater sei; wir, mit dem Damaszener und allen heiligen Vätern, kennen keinen Unterschied zwischen Geborenwerden und Ausgehen; — jene aber unterscheiden, mit Thomas und den Lateinern, zwei Arten des Ursprungs — den mittelbaren und den unmittelbaren." Übrigens ist das nicht das einzige Zeugnis; man kann eine Menge ähnlicher Behauptungen anführen. So kann z. B. auf den hl. Gregor von Nyssa hingewiesen werden, der vom „unbegreiflichen Ausgehen des Heiligen Geistes" spricht.

Die theosophische Spekulation sprach sich entweder nicht völlig aus oder verwickelte sich bei der Unterscheidung des Geborenwerdens und des Ausgehens in Widersprüche, wenn sie nicht gar zum katholischen Filioque ihre Zuflucht nahm — diesem naiven Erzeugnis einer überflüssigen Frömmigkeit und einer unfertigen Theologie. Lohnt es sich, „Namen" zu nennen? Lassen wir das; mögen die Erfinder verschiedener Theorien über den Heiligen Geist friedlich unter der Erde ruhen bis zu der Zeit, wenn sich diese Fragen von selbst, ohne Anstrengungen unsererseits, lösen werden. Es wäre allzu naiv, die Ursache dieser zweitausendjährigen Unausgesprochenheit in dem mangelhaften Scharfsinn der Theologen zu erblicken. Und handelt es sich denn um Scharfsinn, wenn

vom Glauben die Rede ist? „Ex nihilo nihil" bezieht sich mehr als auf irgend etwas anderes auf die Theologie — eine Erfahrungswissenschaft. Wenn es jetzt keine vollständigen Wahrnehmungen des Heiligen Geistes als Hypostase, wenn es keine persönlichen Pneumatophanien gibt — abgesehen von den Ausnahmefällen bei den Ausnahmemenschen —, so kann man auch keine Formeln prägen, weil Formeln auf dem Boden des allgemeinen, alltäglichen Kirchenlebens erwachsen, auf dem Boden allgemeiner, immer wiederkehrender Erscheinungen, nicht aber zur Anwendung auf vereinzelte, besondere Punkte des geistigen Lebens. Wohl ist in der hl. Kirche alles ein Wunder: das Sakrament ist ein Wunder, das Gebet bei der Wasserweihe ist ein Wunder, jede Ikone ist ein Wunder und jeder Kirchengesang ist gar nichts anderes als ein Wunder. Ja, alles in der Kirche ist ein Wunder, denn alles in ihrem Leben ist gnadenreich, die göttliche Gnade ist aber das einzige, was den Namen des „Wunders" verdient.

Aber das alles ist ein immerwährendes Wunder; es gibt indessen auch seltenere Vorgänge in der Kirche, „Wunder" im üblicheren Sinn dieses Wortes, und je seltener sie sind, um so schwerer lassen sie sich durch ein Wort zum Ausdruck bringen: für solche Wunder kann man keine Formeln schaffen, denn jede Formel ist eine Formel der Wiederholbarkeit. Mit Ausnahme gewisser einzelner Momente, in denen die Gläubigen gemeinsam — das eben ist das Wesentliche — im Heiligen Geiste waren oder anfingen, in ihm zu sein, ist dieses zu keinem alltäglichen Geschehen des Lebens geworden.

In jenen Gemeinden und Vereinen aber, in welchen das Erlebnis des Geistes als Norm erklärt wurde, entstand unvermeidlich das Chlystentum. Diese Bezeichnung wird hier im weiteren Sinne eines pseudo-geistigen Enthusiasmus und einer pseudo-mystischen, seelischen (nicht geistigen) Erregung einer Gesamtheit von Menschen, die die gottesdienstlichen Bräuche verrichten, verstanden.

Werfen wir einen Blick auf die kirchenväterlichen Schriften, insbesondere auf die asketischen, in denen das geistige Leben am klarsten dargestellt ist. Wir werden dann eine

typische Erscheinung wahrnehmen: vom Vater wird wenig gesprochen, vom Sohne Gottes ziemlich viel, am meisten aber vom Heiligen Geiste. Und doch kann man sich bei alledem von dem Eindruck nicht losmachen, daß die heiligen Asketen den Sohn Gottes als selbständige Hypostase sehr genau kennen, und daß Er ihrem Bewußtsein so nah ist, daß Er selbst den Vater ein wenig in den Schatten stellt; auch vom Vater wissen sie, aber vom Heiligen Geist als Hypostase wissen sie wenig, fast gar nichts. Wenn die Dogmatiker unter den Kirchenvätern durch ihre Unentschiedenheit oder durch ihr Schweigen ihre innerliche Unsicherheit in der Frage vom Heiligen Geist, ihr mangelhaftes Wissen von Ihm bekunden, so offenbaren die asketischen Väter durch ihren Wortreichtum denselben Bewußtseinszustand noch klarer. Für sie ist der Heilige Geist — praktisch, lebensmäßig — der „Geist Christi", der „Geist Gottes" — eine heiligende und läuternde unpersönliche göttliche Kraft. Nicht umsonst fing man später unmerklich und allmählich an, anstatt vom Heiligen Geist von der „Gnade", d. h. von etwas völlig Unpersönlichem, zu sprechen. Bekannt ist gewöhnlich nicht der Heilige Geist, sondern Seine gnadenreichen Energien, Seine Kräfte, Seine Wirkungen und Tätigkeiten. „Geist", „geistig", „geistträgerisch", „Geistigkeit" usw. sind Ausdrücke, welche in den kirchenväterlichen Schriften immer wiederkehren. Aber eben aus diesen Schriften ist ersichtlich, daß diese Worte „Geist", „geistig" usw. sich auf bestimmte von Gott bewirkte Zustände des Gläubigen beziehen, aber gar nicht oder fast gar nicht auf das persönliche, selbständige Sein der Dritten Hypostase der Heiligen Trinität. Im Grunde genommen reden die heiligen Väter oft nicht vom HEILIGEN GEIST, sondern vom heiligen Geist, und es ist schwierig, eine Grenze zu ziehen und zu bestimmen, wann sie vom GEIST und wann vom Geist reden. Der allgemeine Eindruck ist der, daß bei ihnen vom Geist durch Vermittlung des GEISTES ein unmerklicher Übergang zum Geist stattfindet. Freilich, vom Geiste stammt unsere Geistigkeit so wie vom Sohne unsere Kindschaft zu Gott und vom Vater

unsere schöpferische Persönlichkeit. Aber wird denn jemandem, welcher die Schriften der heiligen Väter liest, in den Sinn kommen, zu zweifeln oder im Ungewissen zu sein — wenn auch nur bei sich selbst —: ob an dieser oder jener Stelle vom SOHNE oder vom Sohne, vom SCHÖPFER oder vom Schöpfer die Rede sei?

Die Kirchenväter haben ferner, um die Wesenseinheit des Geistes mit dem Vater und mit dem Sohne zu beweisen, auf die Übereinstimmung der sündeläuternden Tätigkeit des Heiligen Geistes mit der Tätigkeit des Sohnes hingewiesen. Es hat demnach sogar in der Wahrnehmung der gnadenreichen Wirkungen beider für die heiligen Väter keine deutliche Grenze bestanden. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Makarius der Große wenig von Isaak dem Syrer, Johannes Klimakos wenig von Ephraim dem Syrer. Natürlich vergröbere und vereinfache ich die Sachlage; natürlich ziehe ich einen Umriß, und zwar nicht mit einem Bleistift, sondern mit einem Malerpinsel; natürlich ist das hier Gesagte bei weitem nicht alles. Unstreitig treten bisweilen Züge eines anderen Wissens hervor: die persönliche Wahrnehmung des Heiligen Geistes; aber diese Züge sind vorläufige, nicht völlig ausgeprägte. Es wäre übrigens lächerlich, in dieser Unvollendetheit einen persönlichen Mangel der Heiligen zu erblicken, eine Folge ihrer ungenügenden Tiefe und Reinheit. Aus dem dunklen Abgrund der Jahrhunderte, aus dem Nebel der Geschichte leuchten uns die heiligen Väter wie lebendige, unvergängliche Sterne, wie gottschauende Augen der Kirche entgegen. Aber die Zeit ist noch nicht gekommen, und so konnten sogar diese lichten Augen jenen nicht erschauen, der der gesamten Kreatur Freude und Trost bringen wird. Die Fristen waren damals nicht erfüllt, wie sie auch heute nicht erfüllt sind. Die Heiligen verzehrten sich in Sehnsucht und warteten, wie die alttestamentlichen Gerechten der Erkenntnis des Sohnes Gottes harrten. Das gesamte Leben des vorchristlichen Altertums — Religion, Wissenschaft, Kunst, Gemeinwesen, sogar persönliche Stimmungen — gründete sich restlos auf die Offenbarung des Vaters, auf

das Erleben des Vaters, des Schöpfers aller Dinge, auf den bewußten oder halbbewußten Bund mit Ihm. Die gesamte Welt- und Lebensauffassung war die Entwicklung einer Kategorie — der Kategorie der Vaterschaft, der Geburt oder wie man sie immer nennen mag. Und es ist geradeso unmöglich, die unklaren Züge ihres Wissens zur Ausprägung zu bringen, wie es unmöglich ist, aus einer mangelhaft exponierten photographischen Platte ein Bild herauszuholen; wenn man sie über eine bestimmte Zeit hinaus in dem Entwicklungsbad hielte, dann würde sich das ganze Bild nur „verschleiern", sich gleichsam mit einem grauen Nebel überziehen. Gerade so „verschleiert" sich auch der Gedanke, welcher den Geist ohne Heiligkeit wahrnehmen will. Das geschieht auch, beiläufig gesagt, mit den Menschen des „neuen Bewußtseins".

Nach Maßgabe der Annäherung des Endes der Geschichte erscheinen auf den Gipfeln der Heiligen Kirche neue, bisher fast nie gesehene rosafarbene Strahlen des kommenden, nicht-verlöschenden Tages. Schon Simeon der Neue Theologe redet irgendwie anders, schlägt gewisse neue Töne an im Vergleich zu den alten Asketen. In unserer örtlichen Kirche „spielen" diese Töne gleich der aufsteigenden Sonne am Fest der Feste. Der hl. Serafim von Ssarow und die großen Greise vom Optinschen Kloster, Leo, Leonidas und Makarius, besonders aber Ambrosius sammeln das Volksheiligtum in sich wie in einem Brennpunkt. Sie sind halbwegs Heilige, schon keine Mönche mehr im engeren Sinne des Wortes. Durch sie wird der Kommende wie durch Ferngläser sichtbar. Ihre ganze Schattierung hier ist neu, eigenartig, apokalyptisch. Nur Blinde sehen das nicht. Es ist Leichtsinn oder Wahnsinn, ihnen nicht zu folgen, sondern an ihnen vorüber zu gehen, weil dies das eigenwillige Streben bedeuten würde, den von Ewigkeit her vorgezeichneten Lauf der Weltgeschichte abzukürzen. Es würde eine Zurückweisung des Wortes des Herrn Jesus bedeuten: „Wer ist unter euch, der seiner Länge eine Elle zusetzen möge, ob er gleich darum sorget" (Matth. 6, 27 = Luk. 12, 25).

Aber habe nun acht: unsere ganze Lebensauffassung, unsere ganze Wissenschaft — ich spreche nicht von der theologischen Wissenschaft, sondern von der Wissenschaft überhaupt, von dem wissenschaftlichen Geist — ist völlig auf die Idee des Logos, auf die Idee Gottes = des Wortes aufgebaut — ja, nicht nur die Wissenschaft, sondern das ganze Leben, das ganze Gefüge unserer Seele. Wir denken alles unter der Kategorie des Gesetzes, durch das Maß der Harmonie. Diese Idee des Logischen, des Logismus, der „Wörtlichkeit", welche oft bis zur Unerkennbarkeit entstellt wird, ist der Hauptnerv alles Lebendigen, alles Echten in unserem intellektuellen, sittlichen und ästhetischen Leben. Das eine, universale, allumfassende allgemeine „Gesetz" der Welt, der hypostatische Name des Vaters, die Göttliche Vorsehung, ohne deren Willen kein Haar vom Haupte fällt, welche die Lilien auf dem Felde wachsen läßt und die Vögel unter dem Himmel nährt, Gott, der sich durch das Erschaffen und Ordnen der Welt erschöpft — das ist die religiöse Voraussetzung unserer Wissenschaft, und außerhalb dieser Voraussetzung, die mehr oder weniger abstrakt formuliert wird, gibt es keine Wissenschaft. Die „Gleichförmigkeit der Naturgesetze" — das ist das Postulat, ohne welches die gesamte Wissenschaft leere Sophistik ist; aber dieses Postulat kann zu einer psychologischen Realität nur bei dem Glauben an jenes Wort gemacht werden, welches der das Verborgene schauende Adler in den ersten Versen seiner Osterbotschaft kündet: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht scheinet in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht begriffen" (Joh. 1, 1—5). Das sind die „Grundlagen der Wissenschaft", und wenn wir sie zurückweisen, so ist eine grausame Vergeltung unvermeidlich: der Sturz der Wissenschaft, die auf schwankendem Sande errichtet ist, in dem man versinkt.

Die universale Gesetzmäßigkeit, der harmonische und

wohlgefügte Aufbau der Welt, der κόσμος der Kreatur sind Besitz der Wissenschaft. Dieses Weltgesetz, diese Weltzahl, diese Harmonie der Sphären, die dem kreatürlichen Sein gegeben ist, wurzelt ganz und gar in Gott = dem Worte, in der persönlichen Besonderheit des Sohnes und in den ihm eigentümlichen Gaben.

Was sich aber nicht auf diese Besonderheit stützt, was mit den ausdrücklichen Gaben des Heiligen Geistes verbunden ist, das unterliegt nicht der Kompetenz unserer Wissenschaft — der Wissenschaft des für sich allein genommenen Logos. Die Inspiration, das Schaffen, die Freiheit, das asketische Werk, die Schönheit, der Wert des Fleisches, die Religion und vieles andere wird nur unklar geahnt, bisweilen beschrieben, in seinem Vorhandensein festgestellt, steht aber außerhalb der Methoden und Mittel der wissenschaftlichen Forschung, denn deren Grundvoraussetzung ist natürlich die Voraussetzung des Zusammenhangs, die Voraussetzung der Stetigkeit, der Allmählichkeit. Die Idee der Gesetzmäßigkeit in der bestehenden Form ist auf alles derartige entschieden unanwendbar. Hier ist Diskontinuität; die Diskontinuität geht aber über die Grenzen unserer Wissenschaft hinaus, reimt sich nicht mit den Grundideen der zurzeit herrschenden Weltanschauung und zerstört sie. Vielleicht weisen auch die modernsten Forschungen und Strömungen auf dem Gebiete der Idee der Diskontinuität eben auf diese Nähe des Endes hin.

Das einseitige Erkennen der Ersten Hypostase erschuf die Religion und das Leben des Altertums, seine „substantielle", organische Weltanschauung, in der die unmittelbare Erzeugung der phänomenalen Wirkung durch ihre metaphysische Ursache gedacht wird.

Das einseitige Erkennen der Zweiten Hypostase brachte die Religion und das Leben der Neuzeit hervor, ihre „gesetzmäßige", logische Weltanschauung, die es auf das Ordnen der Erscheinungen durch ihre ideale Form abgesehen hat.

Und schließlich sind das Streben nach Schönheit, die Liebe zum Ziel, Abweichungen von der Wissenschaftlichkeit, welche typologisch ein unsterbliches und heiliges Leben, das

auferstandene Fleisch voraussagen. Die hl. Fasten sind Anfänge einer Verklärung des Leibes; die heiligen Reliquien, die wir küssen, sind Lichtstrahle der Auferstehung; die hl. Sakramente sind Quellen der Vergottung. Das sind die Pfänder des zukünftigen Reiches, die Verlobungen mit ihm. Aber dieses Reich wird für die Persönlichkeit und für die Gemeinschaft nur dann eintreten, wenn der Tröster als Hypostase erkannt und durch diese Erkenntnis die „Dreifaltige Einheit", welche die Seele erleuchtet, erfaßt werden wird.

Das heilige, ehrwürdige, geheimnisvolle Wesen der Wissenschaft des Altertums; die sittliche, erhabene Strenge der modernen Wissenschaft; endlich das freudige, leichte Beflügeltsein der kommenden „fröhlichen Wissenschaft" ....

Mein Beflügelter! Ich zeichne Gedanken auf, die ich mehr fühle, als daß ich sie aussprechen könnte. Es ist, als werde in den Grundlagen der Welt ein Gewebe, gleichsam ein Leib aus den feinsten Strahlen der Sterne geflochten: man wartet auf irgend etwas. Es fehlt an irgend etwas, nach irgend etwas sehnt sich die Seele, die frei werden und mit Christo sein will. Und irgend etwas wird sein: „es ist noch nicht erschienen, was sein wird". Aber je deutlicher das Sich-vorbereitende fühlbar wird, um so inniger und blutsverwandter wird das Band mit der Mutter Kirche, um so leichter und einfacher ist es, aus Liebe zu ihr all den Unrat zu ertragen, mit welchem sie beworfen wird. Was sein wird, wird in Ihr und durch Sie sein, nicht anders. Mit stiller Freude warte ich auf das, was sein wird, und das „Nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren" singt und klingt tagelang im befriedeten Herzen. Wenn jenes eintreten wird, dann wird sich das Große Universale Ostern offenbaren, dann werden alle menschlichen Streitigkeiten ein Ende haben. Ich weiß nicht, ob das bald sein wird, oder ob noch jahrmillionenlang gewartet werden muß, aber mein Herz ist ruhig, weil die Hoffnung nahe an jenes heranführt. Das Streben der Menschen des „neuen religiösen Bewußtseins", den Heiligen Geist gewaltsam zu erfassen, ist mir in hohem Grade fremd. In dem unabänderlichen Wunsche, die Zeiten und Fristen auf-

zulösen, hören sie auf, das zu sehen, was vor ihren Augen ist, was ihnen gegeben ist, und was sie innerlich nicht wissen noch begreifen; indem sie allem nachjagen, gehen sie dessen verlustig, was ist, und über dessen Maß hinaus wir außerstande sind, uns etwas anzueignen, da unser Herz, das Herz der Kreatur, noch nicht lauter ist und in seiner Unreinheit bei einer Annäherung an das Reinste und Heiligste verbrennen würde. Möge ihnen — diesen Menschen eines falsch gerichteten Wissens — wenigstens für kurze Dauer — die Ruhe wiederkehren, und dann werden sie vielleicht sehen, daß sie keinen festen Boden unter den Füßen haben, daß sie hohle Worte reden und später selbst an sie zu glauben anfangen. Ihnen widerfährt das gleiche wie Leo Tolstoj: er selbst erschuf das Schema —! — einer der Gnade baren, vermeintlichen Kirchlichkeit, zerschlug es dann — was ihm natürlich mühelos gelang — und entfernte sich, befriedigt von seinem Sieg über die Chimäre, welche sein durch und durch rationalistischer, sich selbst bejahender Verstand erzeugt hatte, von dem gnadenreichen, wiewohl verunreinigten Boden in die Wüste „schöner" Worte, mit denen er selbst nicht fertig werden kann und andere verwirrt. Die Kirchlichkeit ist so herrlich, daß der ihrer Teilhaftige sogar ästhetisch, durch unmittelbaren Geschmack ein so unausstehliches Beginnen wie dasjenige Tolstojs nicht ertragen kann. Sein „fünftes Evangelium" ersinnen — sogar mit Absicht kann man auf keinen geschmackloseren Gedanken kommen!

Und dennoch liegt sowohl dem Tolstojtum als auch dem „neuen Bewußtsein" eine wahre Idee zugrunde, nämlich diese: unsere Vorfahren beteten zum Vater; während unseres ganzen Zeitalters dagegen betet man hauptsächlich zum Sohne; wenn man aber auch zum Geiste betet, so doch mehr, indem man auf ihn harrt, als daß man ihn von Angesicht zu Angesicht schaute, mehr so, daß man sich nach dem Tröster sehnt, als daß man sich Seiner vor dem Vater im Sohne freute. Ich weiß, man kann mancherlei Zitate wider mich zusammenstellen, welche das Gegenteil behaupten; ich kann sie sogar selbst anführen. Ich rede aber von dem Typischen,

obwohl fast nicht Beweisbaren. Eben darum schreibe ich dir „Briefe", anstatt einen „Artikel" zu verfassen, weil ich mich fürchte zu behaupten, und vorziehe zu fragen. Was mir aber typisch erscheint — das ist eben die Erwartung, die Hoffnung, aber nur eine sanfte, friedfertige.

Auch in dem Alten Testament gibt es unzweifelhaft Wort- und Geisterscheinungen — Logo- und Pneumatophanien; auch dort — besonders im Pentateuch — kann man unklare Hinweise auf das Wort und auf den Geist finden. Nichtsdestoweniger sind sie aber so undeutlich und stimmen mit dem allgemeinen Hintergrund der Schrift so wenig überein, daß wir nur im Lichte des fleischgewordenen Wortes einen vernünftigen Sinn in ihnen entdecken können; nur wenn wir das Dogma der Trinität im Bewußtsein haben, können wir mit diesem „Auge" in dem Alten Testament die ersten Lichtstrahlen des zukünftigen Wissens erblicken. Man mache den Versuch, einen Chinesen auf Grund des Alten Testaments allein vom Dogma der Trinität zu überzeugen! Ich bin sogar nicht sicher, ob man ihm klar machen kann, wann von dem hypostatischen Wort und Geist die Rede ist und wann einfach von den Tätigkeiten des Vaters. Für jeden unvoreingenommenen Leser ist jedenfalls unbezweifelbar, daß die Lehre vom Wort, geschweige denn vom Geist, in den alttestamentlichen Büchern unvergleichlich weniger reliefartig hervortritt, als die Lehre von Gott dem Vater. Und das ist begreiflich, wenn selbst die Propheten die Fülle der konkreten Erlebnisse des Wortes und des Geistes nicht hatten. Die neue Offenbarung wurde im besten Falle nur geahnt. Beachte nunmehr das Neue Testament. Mit welcher Wucht erhebt sich hier vor jedem die Lehre vom Vater und vom Sohne, und wie wenig ist im Vergleich dazu die Lehre vom Geist entwickelt. Die Idee des Geistes löst sich bisweilen in der Idee der geistigen Gaben fast auf. Die in den Menschen verbleibende Kraft und Gaben des Heiligen Geistes — ist das nicht bezeichnend? — verdecken den Geist selbst als Hypostase. Wir sind Geister; aber nur im GEISTE; indessen wird dieses „aber" oft genug vergessen. Aber kann man denn

sagen, daß die Gotteskindschaft der Menschen im Sohne Gottes mit dem eigenen Sein des Sohnes auch nur verglichen werden kann? Während nur die Toren und die der geistigen Verführung Verfallenen — die Chlysten jeder Art — den „Sohn" mit dem „SOHN" verwechseln können, ist es bisweilen sehr leicht, den „Geist" mit dem „GEIST" zu verwechseln; nicht selten wird die gleiche Stelle bald so gedeutet, als bezöge sie sich auf den Geist, bald wieder so, als bezöge sie sich auf den GEIST.

..... Wie es vor Christus Christusträger gab, so gibt es auch vor der vollständigen Ausgießung des Heiligen Geistes Geistesträger. Jene, die Gerechten der Vorzeit, „sind gestorben im Glauben und haben die Verheißungen nicht empfangen, sondern sie von ferne gesehen und sich ihrer getröstet und wohl genügen lassen und bekannt, daß sie Gäste und Fremdlinge auf Erden wären. Denn die solches sagen, geben zu verstehen, daß sie ein Vaterland suchen" (Hebr. 11, 13—14). Solcher Art waren eben jene frühesten Christen vor Christus, „welche haben durch den Glauben Königreiche bezwungen, Gerechtigkeit gewirkt, Verheißungen erlangt, der Löwen Rachen verstopft, des Feuers Kraft ausgelöscht, sind des Schwerts Schärfe entronnen, sind kräftig geworden aus der Schwachheit, sind stark geworden im Streit, haben der Fremden Heere darniedergelegt. Weiber haben ihre Toten durch Auferstehung wiederbekommen. Andere aber sind zerschlagen und haben keine Erlösung angenommen, auf daß sie die Auferstehung, die besser ist, erlangten. Etliche haben Spott und Geißeln erlitten, dazu Bande und Gefängnis; sie wurden gesteinigt, zerhackt, zerstochen, durchs Schwert getötet; sie sind umhergegangen in Schafpelzen und Ziegenfellen, mit Mangel, mit Trübsal, mit Ungemach (deren die Welt nicht wert war), und sind im Elend umhergeirrt in den Wüsten, auf den Bergen und in den Klüften und Löchern der Erde. Diese alle haben durch den Glauben Zeugnis überkommen und nicht empfangen die Verheißung, darum daß Gott etwas Besseres für uns zuvor ersehen hat, daß sie nicht ohne uns vollendet würden" (Hebr. 11, 33—40).

„Daß sie nicht ohne uns vollendet würden" ..... Das erklärt, warum die in der Kirche auftretenden Lehren vom Heiligen Geist ungeachtet ihrer Tiefe keinen Widerhall fanden und wenig beachtet wurden. Zugleich aber wurden auch diejenigen Seiten des christlichen Lebens, die sich hauptsächlich auf den Heiligen Geist beziehen, nämlich die christliche Freiheit, die Kindschaft, das Schaffen und das geistliche Wesen vertauscht oder entstellt, wenn die Ketzer sie vorzeitig und eigenmächtig ins Leben rufen wollten. Durch die Tat selbst gaben sich die Menschen des „neuen religiösen Bewußtseins" vom ersten bis zum zwanzigsten Jahrhundert inklusive stets als schuldig preis, da die von ihnen gepflanzten Rosensträucher allemal Dornen und Disteln trugen; das „neue" Bewußtsein erwies sich immer nicht als überkirchlich, wie es sich ausgab, sondern als wider-kirchlich und wider-christlich, d. h. als die Kirche bekämpfend, antichristlich. Wer den GEIST in dem Maße hat, in dem die Heiligen ihn besaßen, erkennt deutlich den Wahnsinn, mehr zu beanspruchen. Aber bei einem vollständigen Fehlen der Geistträgerschaft verfielen die Menschen zu allen Zeiten nur zu leicht einem verführerischen Selbstbetrug und vertauschten die Geistträgerschaft mit ihrem subjektiv-menschlichen seelischen Schaffen und dann auch mit teuflischer Versuchung. Die Ekstase und die Verzücktheit, der träumerische Prophetismus und die dämmerige Exaltiertheit wurden für Freude im Heiligen Geist gehalten; zugleich ergriff die sich selbst überlassene Sünde von der „Freiheit" Besitz. Ein Suchen „zweier Unendlichkeiten" setzte ein, nach dem Suchen aber ein Herabsteigen in „beide Abgründe": in den oberen Abgrund der gnostischen Theorie und in den unteren Abgrund der Praxis der Chlysten; das eben wurde als Fülle des gnadenreichen Lebens ausgegeben. Ich wiederhole: der gesamten Kirchengeschichte parallel zieht sich der Faden dieses pseudoreligiösen Bewußtseins, welches sich für das „neue" ausgab.

Eine unparteiische Umschau zeigt, daß es weder für Spekulationen über den Geist noch für Behauptungen über ein neues Bewußtsein bei der Menschheit im allgemeinen, in der

Masse, einen festen Boden gibt. Wenn es einen solchen gäbe, d. h. wenn eine reale Erfahrung des Lebens im Heiligen Geiste vorhanden wäre, könnte dann wohl in der Kreatur das geschehen, was gegenwärtig geschieht? ... Auch in der Tiefe des kirchlichen Bewußtseins hörte das Harren auf den Tröster nicht auf. Aber außer dem kirchlichen Exoterismus gibt es eine Art kirchlichen Esoterismus — gibt es Ahnungen, von denen man nicht allzu offen reden soll. Das eben begreifen und fühlen manche nicht, weil sie nicht in der Kirche sind, weil sie den Geist der Kirchlichkeit nicht begreifen. Sie entblößen, was nicht gezeigt werden darf, da sie schamlos sind. Eine ununterbrochene Kette häretischer Schamloser des „neuen Bewußtseins" zieht sich durch die ganze Kirchengeschichte; eben sie fördert die verborgene Arterie der Kirche zutage.

AUS DEM SECHSTEN BRIEF: DER WIDERSPRUCH

Von dem Heiligen Geist, von dem Geist der Wahrheit wird der Kreatur die Wahrheit verkündet. Hier — wenn das Bewußtsein sich über die „doppelte Schranke des Raumes und der Zeiten" erhebt und in die Ewigkeit eingeht, hier, in diesem Augenblick der Verkündung, fallen der die Wahrheit Verkündende und die verkündete Wahrheit auf jede Art zusammen. In der Erscheinung des Geistes der Wahrheit, d. h. in dem Tabor-Licht, sind die Form der Wahrheit und der Inhalt der Wahrheit — Eines. Aber das von der Kreatur aufgenommene und angeeignete Wissen der Wahrheit steigt herab in die Zeit und in den Raum — in die Zeit der persönlichen und in den Raum der gesellschaftlichen Mannigfaltigkeit. Dadurch wird die unmittelbare Einheit der Form und des Inhalts zweimal auseinandergerissen, und das Wissen der WAHRHEIT wird zum Wissen um die WAHRHEIT. Das Wissen aber um die WAHRHEIT ist die Wahrheit.

Es ist unzweifelhaft, daß neben der WAHRHEIT notwendig auch die Wahrheit besteht, sofern nämlich neben Gott die Kreatur existiert. Das Bestehen der Wahrheit ist nur ein anderer Ausdruck für die Tatsache selbst des Da-

seins der Kreatur als solcher, sofern diese durch die persönliche Mannigfaltigkeit in der Zeit, und durch die gesellschaftliche — im Raume liegt. Das Vorhandensein der Wahrheit ist gleich dem Vorhandensein der Kreatur. Aber existiert denn die Kreatur?

Vom philosophischen Standpunkt kann eine solche Frage im voraus nicht beantwortet werden.

Die Kreatur ist eben deshalb Kreatur, weil sie kein unbedingt notwendiges Wesen ist und weil folglich das Dasein der Kreatur nicht nur aus der Idee der Wahrheit, dieses ersten Bewegers alles Begreifens, in keiner Weise ableitbar ist, sondern sogar auch nicht aus dem Faktum des Bestehens der WAHRHEIT, aus Gott.

Dem Akosmismus Spinozas und dem Pantheismus der meisten Denker zum Trotz kann man aus der Natur Gottes nichts über das Dasein der Welt erschließen, denn der Akt der Welt = Schöpfung — auf welche Art wir ihn immer begreifen mögen: als augenblicklich und historisch erreichbar, oder allmählich und auf die ganze geschichtliche Zeit verteilt, oder sich in einem unendlichen zeitlichen Prozeß offenbarend, oder, schließlich, als vorzeitlich — muß bei aller Mannigfaltigkeit der Auffassungsmöglichkeiten unabänderlich als frei gedacht werden, d. h. als nicht mit Notwendigkeit aus Gott hervorgehend.

Das Dasein der Kreatur, d. h. unseres Unvermögens, ist, ich wiederhole es, durch keine auch noch so verfeinerten Erörterungen ableitbar, und wenn die Denker diese Ableitung trotzdem versuchen, so kann man im voraus behaupten, daß sie entweder ein logisches Kunststück vollbringen, oder die von Gott gegebene Kreatürlichkeit der Kreatur vernichten, indem sie dieselbe — die freie, obwohl unvermögende Persönlichkeit — von der Stufe des gottähnlichen schöpferischen Seins auf das Niveau des abstrakten Seins herabsetzen — zum Attribut oder Modus der Gottheit machen. Das Sein der Wahrheit ist demnach nicht ableitbar, sondern nur in der Erfahrung aufzeigbar: in der Erfahrung des Lebens erkennen wir sowohl unsere Gottähnlichkeit als auch

unser Unvermögen; nur die Lebenserfahrung offenbart uns unsere Persönlichkeit und unsere geistige Freiheit. Es liegt nicht in der Macht der Philosophie, das Faktum der Wahrheit abzuleiten; aber wenn es bereits der Philosophie gegeben ist, so ist es ihres Amtes, nach den Eigenschaften, der Zusammensetzung, der Natur der menschlichen — wiewohl von Gott, so doch eben in der Menschheit und der Menschheit gegebenen — Wahrheit zu fragen. Anders gesagt, die Frage nach dem formalen Gefüge der Wahrheit, nach ihrer verstandesmäßigen Gestaltung ist rechtmäßig, während ihr Inhalt die WAHRHEIT selbst ist. Auch das wäre noch eine schickliche Frage: wie stellt sich die Göttliche WAHRHEIT dem menschlichen Verstande dar?

Um die Frage nach der logischen Struktur der Wahrheit zu beantworten, muß man im Auge behalten, daß die Wahrheit — Wahrheit eben von der WAHRHEIT ist, und nicht von etwas anderem, d. h. in irgendeiner Korrespondenz mit der WAHRHEIT steht. Die Form der Wahrheit ist nur dann fähig, ihren Inhalt — die WAHRHEIT — zusammenzuhalten, wenn sie irgendwie, wenn auch nur symbolisch, etwas von der WAHRHEIT in sich hat. Anders gesagt: die Wahrheit muß notwendig ein Emblem irgendeiner fundamentalen Eigenschaft der WAHRHEIT sein. Noch anders ausgedrückt: indem sie hier und jetzt ist, muß sie ein Symbol der Ewigkeit sein.

Obwohl in der Kreatur gegeben, muß die Wahrheit dennoch ein Polygramm der Gottheit sein. Obwohl diesseitig, muß sie dennoch so sein, als wenn sie es nicht wäre. Mit Farben des Bedingten muß sie die Umrisse des Unbedingten zeichnen. In dem zerbrechlichen Gefäß der menschlichen Worte muß der ewig unzerstörbare Diamant der Gottheit enthalten sein. Die Kreatur wird hin und her geworfen im stürmischen Wirbel der Zeit; aber die Wahrheit muß verbleiben. Die Kreatur wird geboren und stirbt, und Generationen folgen den Generationen; die Wahrheit aber muß unvergänglich sein. Die Menschen streiten miteinander und widerlegen einander; die Wahrheit aber soll unwiderlegbar

und über alle Widerlegungen erhaben sein. Die menschlichen Meinungen wechseln von Land zu Land und von Jahr zu Jahr; die Wahrheit aber ist überall und immer die eine, sich selbst gleiche. Kurzum: die Wahrheit ist „das, was überall, immer und von allen geglaubt wurde, weil nur das in Wirklichkeit und im eigentlichen Sinne universal ist, was, wie die Bedeutung und der Sinn des Wortes selber zeigen, soweit möglich überhaupt alles umfaßt". Dieser Forderung aber können wir nur unter der Bedingung genügen, „wenn wir der Allgemeinheit, der Überlieferung und der Übereinstimmung folgen". Jede Wahrheit muß eine unbedingte Formel sein.

Doch wie ist das möglich? Wie kann man aus dem bedingten Material des menschlichen Verstandes eine unbedingte Formel der Göttlichen Wahrheit zusammenfügen?

. . . . . .

Die Unbedingtheit der Wahrheit von der formalen Seite kommt darin zum Ausdruck, daß sie von vornherein ihre Negation hinzudenkt und aufnimmt und den Zweifel an ihrem Wahrheitscharakter mit der Aufnahme dieses Zweifels in sich selbst bis zu dessen äußerster Form beantwortet. Die Wahrheit ist gerade darum Wahrheit, weil sie keinerlei Widerlegung fürchtet; sie fürchtet sie aber darum nicht, weil sie sich selber stärker widerspricht, als jede denkbare Verneinung tun könnte; aber diese ihre Selbst-Verneinung verbindet die Wahrheit mit der Behauptung. Für den Verstand ist die Wahrheit ein Widerspruch, und dieser Widerspruch wird offenbar, sobald die Wahrheit eine Formulierung in Worten erhält. Jeder von den sich widersprechenden Sätzen ist in dem Wahrheitsurteil enthalten, und das Vorhandensein eines jeden von ihnen ist daher mit dem gleichen Grade an Überzeugungskraft — mit Notwendigkeit beweisbar. Die Thesis und die Antithesis bilden zusammen den Ausdruck der Wahrheit. Anders gesagt: die Wahrheit ist eine Antinomie und kann es nicht nicht sein.

Übrigens soll sie auch gar nichts anderes sein, denn man kann im voraus behaupten, daß die Erkenntnis der Wahrheit

ein geistiges Leben erfordert und folglich eine asketische Tat ist. Die asketische Tat des Verstandes ist aber der Glaube, d. h. die Selbst-Verleugnung. Der Akt der Selbstverleugnung des Verstandes ist eben das Aussprechen der Antinomie. In der Tat kann auch nur eine Antinomie geglaubt werden; denn jedes nichtantinomische Urteil wird von dem Verstand einfach anerkannt oder einfach abgelehnt, da es die Grenze seiner egoistischen Isolierung nicht überschreitet. Wenn die Wahrheit nicht — antinomisch wäre, so hätte der Verstand, sich immer in seiner eigenen Sphäre drehend, keinen Stützpunkt, sähe kein außerrationales Objekt und hätte folglich keinen Beweggrund, die Glaubenstat zu beginnen. Dieser Stützpunkt ist — das Dogma. Mit dem Dogma beginnt auch unsere Erlösung, denn nur das Dogma beschränkt, da es antinomisch ist, unsere Freiheit nicht und gibt dem freiwilligen Glauben und dem arglistigen Unglauben freie Bahn. Man kann ja niemanden zum Glauben zwingen, wie man auch niemanden zum Unglauben zwingen kann, nach dem Worte des hl. Augustin: „Nemo credit nisi volens" (niemand glaubt anders als freiwillig).

. . . . . .

Das Wissen um den Widerspruch und die Liebe zu dem Widerspruch ist, neben der antiken Skepsis, wie es scheint, das Wichtigste, was das Altertum gegeben hat. Wir sollen nicht, wir dürfen nicht den Widerspruch mit dem Teig unserer Philosopheme verkleistern! Mag der Widerspruch so tief bleiben, wie er ist. Wenn die erkennbare Welt aufgespalten ist und wir ihre Spalten in Wirklichkeit nicht beseitigen können, so sollen wir sie auch nicht verdecken. Wenn die erkennende Vernunft zersplittert, wenn sie kein Stück aus einem Guß ist, wenn sie sich selber widerspricht — so sollen wir wiederum nicht den Anschein erwecken, daß dem nicht so sei. Es ist längst an der Zeit, die kraftlose Anstrengung des menschlichen Verstandes, die Widersprüche auszugleichen, den welken Versuch der Anspannung durch ein freimütiges Bekenntnis der Widersprüchlichkeit abzuwehren.

Das „Buch Hiob" besteht ganz aus diesem verdichteten

Erlebnis des Widerspruchs, ist ganz auf der Idee der Antinomienhaftigkeit aufgebaut. Gott „erinnert uns hier daran, daß der Mensch kein Maß der Schöpfung" sei, daß „das Universum nach einem Plane aufgebaut sei, der die menschliche Vernunft unendlich übertrifft". Gottes Wünsche und Gottes Taten sind dem Menschen wesentlich unbegreiflich und scheinen ihm daher unvernünftig (Hiob 23): „Wir begreifen Ihn nicht — Er sieht nicht auf die Weisen und Verständigen" (Hiob 37, 23—24). „Alles ist ein Geheimnis, in allem ist Gottes Geheimnis.... Daß es aber ein Geheimnis ist, das ist um so besser: furchtbar ist es dem Herzen und wunderbar; und diese Furcht dient zur Freude des Herzens.... Um so herrlicher ist es noch, als es ein Geheimnis ist" (Dostojewski). Das Geheimnis der sittlichen Unordnung erschüttert Hiob durch seine Majestät, seine Freunde aber bemerken es nicht einmal (Hiob 21). „Leget den Finger auf eure Lippen" — das ist die Geste des Schweigens und des Geheimnisses — jene Geste, mit der auf den Ikonen der Seher der Geheimnisse Johannes häufig dargestellt wird.

Die Sakramente der Religion sind keine Geheimnisse, die man nicht ausposaunen soll, keine konventionellen Parolen von Verschwörern, sondern unausdrückbare, unaussagbare, unbeschreibbare Erlebnisse, welche in das Wort nicht anders eingehen können als in Gestalt eines Widerspruchs, welche zugleich „ja" und „nein" sind. Daher kleidet sich die Verzückung der Seele, wenn sie zum Kirchengesang wird, in die Hülle eines eigenartigen Spieles mit Begriffen. Der ganze Kirchen-Gottesdienst, insbesondere die kirchlichen Lobgesänge, sind erfüllt vom überschäumenden Scharfsinn antithetischer Nebeneinanderstellungen und antinomischer Behauptungen. Der Widerspruch! Er ist immer ein Geheimnis der Seele — ein Geheimnis des Gebetes und der Liebe. Je mehr wir uns Gott nähern, um so deutlicher werden die Widersprüche. Dort, in dem himmlischen Jerusalem sind sie nicht. Hier aber — sind Widersprüche in allem, und sie werden weder durch soziale Einrichtungen, noch durch philosophische Argumente beseitigt. Etwas Großes, längst Ersehn-

tes und dennoch völlig Unerwartetes — die große ungeahnte Freude — wird plötzlich erscheinen, den ganzen Kreis des irdischen Daseins erfassen, ihn aufrütteln, den Himmel wie eine Bücherrolle zusammendrehen, die Erde reinwaschen, neue Kräfte geben, alles erneuern, alles verwandeln, das Einfachste und Alltäglichste im blendenden Strahlenglanz der Schönheit zeigen. Dann wird es keine Widersprüche geben und auch keinen Verstand, der sich mit ihnen abplagt. Aber jetzt: je heller die Wahrheit des dreistrahlenden Lichtes leuchtet, welches von Christus offenbart wurde und sich in den Heiligen widerspiegelt — des Lichtes, in dem der Widerspruch dieser Welt durch Liebe und Glorie überwunden ist —, um so schroffer treten die dunklen Spalten im Weltbau hervor. Überall sind Risse! Doch ich will von den Rissen auf dem Gebiete der Spekulation sprechen.

Dort, im Himmel — ist die Eine WAHRHEIT; wir aber haben vielerlei Wahrheiten, Splitter der WAHRHEIT, welche miteinander inkongruent sind. In der Geschichte des flachen und langweiligen Denkens der „neueren Philosophie" hat Kant sich erkühnt, das große Wort der „Antinomie" auszusprechen, welches die Anständigkeit der scheinbaren Einheit störte. Dafür allein würde ihm ewiger Ruhm gebühren. Es verschlägt nichts, wenn seine eigenen Antinomien unglücklich sind: auf das Erlebnis des Antinomischen kommt es an.

Unter dem Gesichtswinkel der Dogmatik sind die Antinomien unvermeidlich. Wenn es die Sünde gibt (in ihrer Anerkennung besteht aber die erste Hälfte des Glaubens), so ist unser ganzes Wesen wie auch die ganze Welt zersplittert. Von dem einen Winkel der Welt oder von unserem Verstande ausgehend, haben wir keinen Grund zu erwarten, daß wir zu dem gleichen Ergebnis gelangen werden, wie wenn wir von einem anderen Winkel ausgegangen wären. Die Begegnung ist unwahrscheinlich. Das Vorhandensein einer Vielheit verschieden lautender Schemata und Theorien, welche gleich gewissenhaft sind, aber verschiedene Ausgangspunkte haben, ist der beste Beweis für die Risse im Weltgebäude. Der Verstand selbst ist zersplittert und zerspalten, und nur der geläuterte Gott-Träger-Verstand der heiligen Asketen nähert sich ein wenig mehr der Ganzheit: in ihm hat das Zusammenwachsen der Brüche und Spalten begonnen, in ihm beginnt die Heilung der Krankheit des Seins, die Wunden der Welt werden zusammengezogen, denn er selbst ist das gesundmachende Organ der Welt.

. . . . . .

Was wir auch unternehmen, wir zersplittern unvermeidlich, was wir betrachten, zerspalten, was wir erforschen, in miteinander unverträgliche Aspekte. Indem wir ein und dasselbe von verschiedenen Seiten betrachten, d. h. mit verschiedenen Seiten der geistigen Tätigkeit operieren, können wir zu Antinomien gelangen, zu Behauptungen, welche in unserem Verstande unverträglich sind. Nur in dem Augenblick der gnadenreichen Erleuchtung werden diese Widersprüche in unserem Verstande beseitigt, aber — nicht verstandesmäßig, sondern in überverstandesmäßiger Weise. Das Antinomische bedeutet nicht: „Entweder dies oder das andere ist wahr"; es bedeutet auch nicht: „Weder dies noch das andere ist nicht wahr". Es bedeutet nur: „Sowohl dies als auch das andere ist wahr, aber jedes in seiner Art; die Versöhnung aber und die Einheit — geht über den Verstand hinaus." Das Antinomische ist eine Folge der Zersplitterung des Seins, selbst mit Einschluß des Verstandes als eines Teiles vom Sein.

Als ideale Grenze, an der der Widerspruch aufgehoben wird, setzen wir das Dogma. Doch ist es für den Verstand bloß formal und wird nur im begnadeten Zustand der Seele mit dem Saft des Lebens erfüllt, wird nur dann zur sich selbst beweisenden WAHRHEIT. Während das Dogma für den Verstand eine regulative Norm ist, erscheint es für die von der Gnade geläuterte Vernunft, welche die Offenbarung aufnimmt, als intuitiv gegebene Wahrheit. Für den Verstand ist das Dogma nicht mehr als ein kategorischer Imperativ, der die Forderung enthält: „Du sollst so denken, daß jede Verletzung des Dogmas nach der einen Seite sofort durch eine entsprechende Verletzung nach der diametral entgegengesetzten Seite aufgehoben werde; alle deine Verstandesoperationen

mit dem Dogma sollen so vollzogen werden, daß in ihnen die fundamentale Antinomie des Dogmas stets bewahrt bleibe." Im Gegenteil in der durch das Gebet und durch das Werk geläuterten Vernunft — als deren Grenzfall die Vernunft des Heiligen erscheint — ist das Dogma ein sich selbst beweisendes Axiom, welches bezeugt: „Du schaust sowohl meine Wahrheit als auch die innere Notwendigkeit meiner antinomischen Natur im Verstande; wenn du aber jetzt unklar siehst, so wirst du später klar blicken, wenn du dich noch geläutert haben wirst."

Das Dogma, als Gegenstand des Glaubens, schließt die verstandesmäßige Antinomie unabänderlich ein. Wenn keine Antinomie vorhanden ist, so ist verstandesmäßig die Behauptung — geschlossen. Dann aber ist es erstens kein Dogma, sondern ein wissenschaftlicher Satz. Da ist nichts zu glauben; sich reinigen und ein Werk vollbringen — hat hier keinen Zweck. Mir aber erscheint es als große Lästerung zu meinen, daß die religiöse Wahrheit — „ein Heiligtum" — bei jedem inneren Zustand, ohne Werk, erfaßbar sei. Wohl kann sie der unreinen Vernunft durch Gnade aufleuchten, um sie anzuziehen, aber sie kann nicht jedem zugänglich sein. Ich wiederhole also: ein solcher Satz ist kein Dogma. Und zweitens ist das Bewußtsein dann nicht vollständig, nicht tief, nicht in das innere Sein des Gegenstandes eingedrungen: wir können das Wesen des religiösen Objekts nicht in seiner Totalität denken, sind außerstande, es mit dem Verstande zu umfassen, ohne es zu zerlegen. Der Verstand vermag nicht, sich nicht auf eine der Seiten des Objektes zu beschränken. Die Beschränkung auf eine Seite — das eben ist der Sinn der Häresie.

Die Häresie, sogar die mystische, ist eine verstandesmäßige Einseitigkeit, welche sich als das Ganze behauptet. *Αἵρεσις* = Auswahl, Wahl, Neigung zu etwas, alsdann das Gewählte, eine gewählte Denkrichtung und daher — die Partei, die Sekte, die philosophische Schule. Kurz in dem Worte *αἵρεσις* ist die Idee einer Einseitigkeit, einer gewissen geradlinigen Konzentration auf eine von den vielen möglichen Behauptungen enthalten. Die Orthodoxie ist universal, die Häresie ist ihrem Wesen nach parteiisch. Der Geist der Sekte ist der daraus hervorgehende Egoismus, die geistige Abgeschiedenheit: die einseitige Behauptung wird auf das Fundament der unbedingten WAHRHEIT gestellt und eben dadurch schließt diese Behauptung alles aus, worin die antinomische Ergänzung zu der gegebenen Hälfte der Antinomie erblickt wird, welche dem Verstande nach unbegreiflich ist. Indem das Objekt der Religion vom Himmel des geistigen Erlebens in die Leibhaftigkeit des Verstandes niedersinkt, wird es unvermeidlich in Aspekte zersplittert, welche einander ausschließen. Es ist Sache des orthodoxen allumfassenden Verstandes, alle Splitter zu sammeln, ihre ganze Fülle; des häretischen, sektiererischen dagegen — die Splitter auszusuchen, welche ihm gefallen: „man muß vielseitig sein, um auf der Harfe der Ewigkeit spielen zu können!"

. . . . . .

Für das unmittelbare Schauen offenbart sich in diesen sich aufeinander türmenden, jungfräulichen Massen der „Ja" und der „Nein" die höchste religiöse Einheit, welche ihre Vollendung im Heiligen Geiste erhalten kann. Welch ein Mangel an Feinfühligkeit, welche religiöse Geschmacklosigkeit wäre es, wenn man sich bemühen wollte, alle diese „Ja" und „Nein" auf eine Ebene zu versetzen — die eine oder die andere Schicht für unwesentlich zu erklären! Die Antinomien gehören zum Wesen des Erlebnisses selbst, sind unabtrennbar von ihm wie die Farbe der Blüte von dem in ihr eingeschlossenen Pigment. Es ist — wie ein auf einem Bilde gemalter Nebel oder wie ein in einen Stoff eingewebtes Muster. Wollten wir das Bild besser, deutlicher sehen und schickten wir uns an, den Stoff zu entmustern, so würden wir vergeblich den Nebel und das Muster wegwischen: mit ihnen zugleich müßte man das Material des Bildes und des Stoffes — also sie selber — vernichten. So ist es auch in der Religion. Die Antinomien sind konstitutive Elemente der Religion, wenn man über dieselbe verstandesmäßig nachdenkt. Thesis und Antithesis, als Grundlage und Einschlagfaden,

verflechten das Gewebe des religiösen Erlebnisses selbst. Wo keine Antinomie ist, dort ist auch kein Glaube: das wird aber nur dann sein, wenn Glaube und Hoffnung vergehen und die Liebe allein verbleiben wird (1. Kor. 13; 8, 13).

Wie kalt und fern, wie gottlos und rauh erscheint mir jene Zeitspanne meines Lebens, als ich die Antinomien der Religion für lösbar, aber noch nicht gelöst hielt, als ich in meinem hochmütigen Wahn den logischen Monismus der Religion behauptete.

Die Selbst-Verleugnung — das ist das einzige, was uns der Gottähnlichkeit annähert. Aber wie die Selbstverleugnung überhaupt, so ist insbesondere die Selbstverleugnung des Verstandes eine Ungereimtheit, eine Sinnlosigkeit für den Verstand. A kann nicht nicht — A sein. „Unmöglich", aber auch „unzweifelhaft"! Aus dem Ich macht die Liebe ein nicht-Ich, denn die wahre Liebe ist ein Sich-Lossagen vom Verstande.

AUS DEM SIEBENTEN BRIEF: DIE SÜNDE

Nach der prägnanten Bestimmung des Apostels Johannes ist die Sünde die Gesetzlosigkeit (*ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*) (1. Joh. 3, 4).

. . . . . .

Ἡ ἀνομία bedeutet nicht: eine von den gesetzlosen Handlungen, nicht die Gesetzlosigkeit überhaupt, sondern die Gesetzlosigkeit, *κατ' ἐξοχήν*, die Gesetzlosigkeit, welche in erster Linie diese Benennung verdient — das, was in sich das Prinzip selbst der Gesetzlosigkeit trägt — die Gesetzlosigkeit in der reinsten Gestalt und im vollständigsten Sinn — eine Handlung, welche im höchsten Maße alles das in sich vereinigt, weswegen die einzelnen gesetzlosen Handlungen als gesetzlos bezeichnet werden — die Gesetzlosigkeit selbst, oder — kurz gesagt — DIE GESETZLOSIGKEIT.

Der Apostel will nicht von einem der Merkmale der Sünde reden, nicht an ihrer Peripherie bleiben, sondern versenkt sich in ihr tiefstes Inneres, in ihr metaphysisches Wesen. Daher ist die von ihm der Sünde gegebene Bestimmung eine

Bestimmung in der ontologischen Tiefe, nicht aber metaphorisch oder akzidentiell. Es wäre durchaus irrtümlich, sie im Rahmen des Gesetzes zu verstehen. Die Sünde ist Gesetzlosigkeit, ist Verdrehung des Gesetzes, d. h. jener ORDNUNG, welche der Kreatur von dem HERRN gegeben ist, jenes inneren Aufbaus der ganzen Schöpfung, wodurch sie lebendig ist, jener inneren ORGANISATION der Kreatur, die ihr von Gott verliehen ist, jener WEISHEIT, in welcher der Sinn der Welt ist. Außerhalb des Gesetzes ist die Sünde nichts, hat nur scheinbaren Bestand, denn — ich erlaube mir hier die Worte des Apostels, obwohl vielleicht in einer etwas freien Deutung zu gebrauchen — „durch das Gesetz wird die Sünde erkannt".

Wenn es kein Geborenwerden gibt, so gibt es auch kein Töten, wenn kein Sein ist, so ist auch kein Nichtsein; wenn kein Leben ist, so ist auch kein Tod. Wenn kein Licht ist, so ist auch keine Finsternis, denn durch das Licht wird die Finsternis offenbar. Die Sünde ist ein Parasit der Heiligkeit und existiert deshalb, weil die Heiligkeit von ihr noch nicht endgültig abgetrennt wurde — weil der Weizen und die Spreu einstweilen noch zusammen wachsen.

Indem die Sünde, wie jede parasitische Existenz, ihren Wirt zerstört, unterwühlt sie zugleich sich selbst. Sie richtet sich auf sich selbst, zehrt an sich selbst, denn alles, was keine Erniedrigung will, verfällt der Vernichtung. Gott, der niemandem Böses wünscht, hat niemals jemanden vernichtet; stets haben die Bösen sich selber zugrunde gerichtet: Gott hat „zerstreuet, die hoffärtig sind" durch gar nichts anderes als durch „ihres Herzens Sinn" (Luk. 1, 51), oder, genauer gesagt, durch die Überlegung (*διάνοια*), denn der Verstand (*διάνοια*) ist im Gegensatz zu der Vernunft eine Manifestation der Selbstheit.

Indem sie nur sich selbst in ihrem „hier" und „jetzt" will, verschließt sich die böse Selbstbejahung ungastfreundlich vor allem, was nicht sie selbst ist; aber, indem sie nach Selbst-Vergottung strebt, bleibt sie nicht einmal sich selbst gleich, zerfällt, zersetzt und zersplittert sich im inneren

Kampf. Dieser Gedanke von der zersplitternden Wirkung des Bösen ist von Platon unter der durchsichtigen Hülle des Mythos vom „Androgyn" zum Ausdruck gebracht worden.

. . . . . .

Die Selbst-Behauptung der Persönlichkeit, ihre Stellung gegen Gott — ist der Quell der Zerstückelung, des Zerfalls der Persönlichkeit, der Verarmung ihres inneren Lebens, und nur die Liebe führt sie bis zu einem gewissen Grade zur Einheit zurück. Aber wenn die schon teilweise zerfallene Persönlichkeit sich wiederum nicht zufrieden gibt und selber Gott werden will — „wie die Götter" —, dann trifft sie unvermeidlich immer wieder eine neue Zerstückelung, immer wieder ein neuer Zerfall. Das ist der ontologische Sinn des Mythos. Und sehen wir denn nicht, wie unter unseren Augen — bald unter dem lauten Vorwand der „Differenziation" und „Spezialisation", bald auf Grund der nackten Begierde nach Unordnung und Anarchie —, sehen wir denn nicht, wie die Gesellschaft und die Persönlichkeit bis in ihre verborgensten Tiefen hinein zerstückelt und zerstäubt werden, indem sie ohne Gott leben, sich unabhängig von Gott einrichten, sich wider Gott selbstbestimmen wollen. Der Wahnsinn selbst — diese Desintegration der Persönlichkeit — ist er denn nicht in seinem Wesen die Folge einer tiefen geistigen Entartung unseres ganzen Lebens? Haben denn die wachsende Neurasthenie und andere „Nerven"-Krankheiten zu ihrer wahren Ursache nicht das Streben der Menschheit und der Menschen, nach ihrer eigenen Art zu leben, und nicht in Gott, zu leben ohne göttliches Gesetz, in der Anomie! Die Leugnung Gottes führte und führt stets zum Wahnsinn, denn eben Gott ist die WURZEL der Vernunft. Wer ist es, der „in seinem Herzen sprach", d. h. nicht nur in Worten, sondern in seiner Seele selbst mit seinem ganzen Wesen: „Es ist kein Gott"? — „Der Tor" (Ps. 14,2; 53,2), denn die wesenhafte Leugnung Gottes und der Wahnsinn — sind ein und dasselbe, sind verbunden und unzertrennlich —, eine Erscheinung, welche künstlerisch und in ihrer Entwicklung von Tolstoj und Dostojewski dargestellt ist.

Ohne Liebe — für die Liebe bedarf es aber vor allem der Göttlichen Liebe — zerfällt die Persönlichkeit in psychologische Elemente und Momente. Die Göttliche Liebe ist das Band der Persönlichkeit.....

Die Sünde ist das Moment der Disharmonie und des Zerfalles des geistigen Lebens. Die Seele verliert ihre substantielle Einheit, verliert das Bewußtsein ihrer schöpferischen Natur, verliert sich in dem chaotischen Wirbel ihrer eigenen Zustände, hört auf, deren Substanz zu sein. Das Ich erstickt in der „gedanklichen Sintflut" der Leidenschaften. Nicht umsonst ist das rätselhafte und verführerische Lächeln aller Personen auf den Gemälden des Lionardo da Vinci, welches den Skeptizismus, den Abfall von Gott und den Starrsinn des menschlichen „ich weiß" zum Ausdruck bringt, in Wahrheit ein Lächeln der Verlorenheit: sich selber haben sie verloren, und das ist besonders anschaulich bei der „Gioconda". Eigentlich ist es ein Lächeln der Sünde, der Versuchung und der Verführung — ein buhlerisches und verderbtes Lächeln, welches nichts Positives ausdrückt (eben darin liegt seine Rätselhaftigkeit!), es sei denn eine innere Bestürzung, einen inneren Aufruhr des Geistes, aber — auch eine Verstocktheit. Ja, in der Sünde entgleitet die Seele sich selber, verliert sich selbst: nicht umsonst charakterisiert die Sprache die letzte Stufe des Falles einer Frau als „Verlorensein". Es ist aber unzweifelhaft, daß es nicht nur „verlorene Frauen" d. h. solche, die in sich sich selbst, ihr gottähnliches Schaffen des Lebens verloren haben, sondern auch „verlorene Männer" gibt; überhaupt ist die sündhafte Seele — die „verlorene Seele", und zwar nicht nur für andere verloren, sondern auch für sich selbst, weil sie sich nicht bewahrt hat. Und wenn die zeitgenössische Psychologie immerfort wiederholt, daß sie keine Seele kenne als Substanz, so läßt das nur den sittlichen Zustand der Psychologen selbst in einem sehr üblen Lichte erscheinen, welche in ihrer Mehrzahl offenbar „verlorene Männer" sind. Dann ist es allerdings so, daß nicht „ich tue", sondern „mit mir wird getan", nicht „ich lebe", sondern „mit mir geschieht".

In dem Maße des Erlöschens der schöpferischen Kraft, der Selbsttätigkeit und der Freiheit im Bewußtsein, wird die ganze Persönlichkeit durch mechanische Prozesse im Organismus verdrängt und, indem sie die Folgen der eigenen Schwäche nach außen projiziert, belebt sie die umgebende Welt..... Der ganze Organismus — wie der leibliche, so auch der seelische — verwandelt sich aus einem einheitlichen und wohlgeordneten Werkzeug, aus einem Organ der Persönlichkeit in eine zufällige Kolonie, in einen zusammengeratenen Haufen einander nicht entsprechender und selbsttätiger Mechanismen. Kurz, alles erscheint frei in mir und außer mir — alles außer mir selber.

Der neurasthenische Halb-Verlust der Realität des schöpferischen Ichs ist ebenfalls eine Art des Mangels an geistiger Nüchternheit, und es ist schwer, sich von der Überzeugung loszumachen, daß sein Grund in der „Ungeordnetheit" der Persönlichkeit liegt. Indem der Mensch sein Verhältnis zu Gott verdirbt, verdirbt er eben dadurch sein sittliches, dann aber sogar auch sein leibliches Leben. So kannten die Heiden Gott durch die Betrachtung seiner Werke. Aber „dieweil sie wußten, daß ein Gott ist und haben ihn nicht gepriesen als einen Gott noch ihm gedankt, sondern sind in ihrem Dichten eitel geworden, und ihr unverständiges Herz ist verfinstert. Da sie sich für weise hielten, sind sie zu Narren geworden und haben verwandelt die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild gleich dem vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und der kriechenden Tiere. Darum hat sie auch Gott dahingegeben in ihrer Herzen Gelüste, in Unreinigkeit zu schänden ihre eigenen Leiber und sich selbst, sie, die Gottes Wahrheit haben verwandelt in die Lüge und haben geehrt und gedient dem Geschöpfe mehr denn dem Schöpfer" (Röm. 1, 21—25). Die Folge davon war — wie der Apostel weiter sagt — eine Verkehrung der natürlichen Ordnung des leiblichen Lebens und die Verderbnis des gemeinschaftlichen. Die giftigen Prinzipien der Unordnung, der Anarchie und der Zügellosigkeit durchtränkten die Gesellschaft in allen ihren Lebenstätigkeiten (Röm. 1, 26—32).

In dem Maße des Erdig-werdens der Seele geht ihre Freiheit verloren; langsam, aber unabänderlich zerfrißt der Krebs der sündhaften Wunde das Herz. Die Sünden umdrängen das Herz, umgeben es in dichter Reihe, lassen mich nicht zu ihm vordringen, verlegen dem erfrischenden Lüftchen der Gnade den Zugang. Die Seele quält sich und ruft: „Von allem Umdrängen erlöse mich!", aber das Herz hat sich wie mit einer festen Rinde umhüllt.

Ja, es ist lebendig, aber — hinter seinen Mauern, und man kann es nicht erreichen. Ich selbst weiß nur theoretisch, daß es existiert, aber ich vermag nicht, an es heranzutreten. Und der heilige Kirchen-Gottesdienst gleitet über diesen Stahlpanzer hin, ihn nur wenig ritzend; er eilt vorbei an der Aufmerksamkeit, die unfähig ist, sich auf sich selbst zu konzentrieren.

Bisweilen tritt eine Art von Geistesabwesenheit ein — an den bedeutsamsten Stellen verhehlt der Feind die kostbarsten Worte. Man fragt sich: „Ist denn dieses — d. h. das Evangelium usw. — schon vorbei?" und man antwortet nur mit dem Verstande auf Grund einer Erwägung nach dem Fortgang des Gottesdienstes: „Ja". Umgekehrt dringen sündhafte Wünsche, selbst die unfaßlichsten Ungereimtheiten, urplötzlich in die sich zersetzende Persönlichkeit ein, so grell, als wären es Lichtflecke im Gehirn — und werden zu Taten noch vor jedem Entschluß. Unter dem Hauch der Gedanken erhebt sich bei der sündhaften Persönlichkeit nur „ihrer Seele dunkle Flamme" (Euripides). Wie in der Erzählung „Herakles am Scheidewege", so muß man auch in allen anderen Entwicklungen des Themas von den „beiden Wegen" als grundlegend erkennen die Idee von der Gestaltung seiner Seele und seines Leibes durch den Menschen, von der Prägung seiner selbst durch das Werk, von der Läuterung des ganzen Organismus durch die Aufmerksamkeit auf sich selbst.

Eine solche der feuchten Sinnlichkeit bare, „ausgetrocknete" Seele, d. h. die weiseste Seele („die trockene Seele ist die weiseste" — hat ein Denker im Altertum gesagt), eine solche verdichtete Persönlichkeit, ein solcher wohlgestalteter

Mensch wird der feuchten Seele, der lockeren, unharmonischen, „müßig-chaotischen" (nach einem Worte Dostojewskis) Persönlichkeit gegenübergestellt.

Was aber ist diese „Wohlgestaltetheit"? Sie bedeutet, daß in der Persönlichkeit alles am rechten Platz, alles „wohlgeordnet" (*κατὰ τάξιν*) ist.

Das ist, trotz ihrer Nüchternheit, die genaueste Antwort. „Alles in der Persönlichkeit ist an seinem Platz", „alles in ihr ist wohlgeordnet" — das bedeutet: alle ihre Lebenstätigkeiten vollziehen sich nach Göttlichem Gesetz, das ihr gegeben wurde — nicht anders; das bedeutet, daß sie selbst, ein Mikrokosmos, in der Welt — dem Makrokosmos — eben jene Stelle einnimmt, welche ihr von Ewigkeit her bestimmt ist —, von der ihr vorgeschriebenen Bahn nicht abspringt, welche sie am raschesten zum Reiche Gottes führt. In dem „geordneten Werden von allem" besteht die Schönheit der Kreatur, ihre Güte und Wahrheit. Umgekehrt ist die Abweichung von dieser Ordnung — die Mißgestaltigkeit, das Böse und die Lüge. Alles ist schön und gut und wahr, aber — wenn es „nach der Ordnung" ist; alles ist mißgestaltig, böse und lügenhaft — wenn es eigenmächtig, eigenwillig, „nach eigener Art" ist. Sünde ist, was „nach eigener Art" ist, und Satan ist — das „nach eigener Art". Die Sünde besteht in dem Nicht-heraustreten-wollen aus der Selbstidentität, aus der Identität „Ich = Ich", oder, genauer, „Ich!". Die Selbstbehauptung, die Behauptung seiner selbst, ohne seine Beziehung zum anderen — d. h. zu Gott und zur ganzen Kreatur —, das Eigen-Beharren im Nichtheraustreten aus sich selber ist eben die Ursünde oder die Wurzel aller Sünden. Alle besonderen Sünden sind nur Spielarten, nur Manifestationen des Eigenbeharrens der Selbstheit. Anders gesagt, die Sünde ist jene Kraft der Selbsterhaltung, als der Erhaltung seines Ich, welche die Persönlichkeit zum „Selbst-Götzen", zum Götzen seiner selbst macht, das Ich durch das Ich und nicht durch Gott „erklärt", das Ich auf das Ich und nicht auf Gott gründet. Die Sünde ist jener wurzelhafte Trieb des Ich, durch welchen es sich in seiner

Besonderheit, in seiner Abgeschiedenheit behauptet und aus sich selbst den einzigen Punkt der Realität macht. Die Sünde ist dasjenige, was vor dem Ich die ganze Realität verbirgt, denn die Realität schauen, das bedeutet eben aus sich heraustreten und sein Ich in das Nicht-Ich, in das andere, in das Geschaute übertragen — d. h. liebgewinnen. Die Sünde ist somit jene Scheidewand, die das Ich zwischen sich und die Realität setzt — das Umhüllen des Herzens mit einer Rinde. Die Sünde ist das Undurchsichtige — die Finsternis — der Nebel — das Dunkel; daher heißt es auch: „Die Finsternis hat seine Augen verblendet" (1. Joh. 2, 11), und es gibt noch eine große Zahl anderer Redewendungen der Schrift, in denen das „Dunkel" als Synonym der „Sünde" gebraucht wird. Die Sünde in ihrer unvermischten, extremen Entwicklung, d. h. das Gehenna — das ist das Dunkel, die Undurchdringlichkeit für das Licht, die Finsternis, *σκότος*. Denn das Licht ist das In-Erscheinung-Treten der Realität; das Dunkel aber umgekehrt die Abgeschiedenheit, die Zerstückelung der Realität — die Unmöglichkeit gegenseitigen Erscheinens, die Unsichtbarkeit des einen für den anderen. Die Bezeichnung Hades selbst deutet auf ein solches höllisches Zerrissensein der Realität, auf die Isolierung der Realität, auf den Solipsismus hin, denn dort spricht jeder: „Solus ipse sum!"..... Der Hades (*Ἅιδης*) — das ist jener Ort, jener Zustand, wo es keine Sichtbarkeit gibt, welcher der „Sichtbarkeit" beraubt ist, welcher unsichtbar ist, und in dem man nichts sieht.

Der Hades (*Ἅιδης*) ist das Ohne-Sicht; wie Platon sagt: *„ἐν Ἅιδου, τὸ ἀειδές δε λέγω* — im Hades, ich meine das Unsichtbare", oder, wie es von Plutarch bestimmt wird, *„τὸ ἀειδὲς καὶ ἀόρατον*, das Gestaltlose und Unsichtbare"; und Homer spricht von der „nebligen Finsternis" des Hades (*ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα*).

Kurz: die Sünde ist das, was die Begründung und folglich die Erklärung, d. h. die Vernünftigkeit unmöglich macht. Auf der Jagd nach dem sündhaften Rationalismus verliert das Bewußtsein die dem ganzen Sein zukommende

Rationalität. Wegen des Vernünftelns hört es auf, vernünftig zu schauen. Die Sünde selbst ist etwas völlig Verstandesmäßiges, völlig nach Maßgabe des Verstandes, der Verstand im Verstande, die Teufelei, denn der Teufel-Mephistopheles ist die nackte Verstandesmäßigkeit.

Aber eben weil sie in erster Linie verstandesmäßig ist, macht sie die ganze Schöpfung und Gott selber sinnlos, indem sie ihm die perspektivische Tiefe der Begründung nimmt und ihn aus dem Boden des Absoluten herausreißt, alles in einer Ebene verteilt, alles flach und abgeschmackt werden läßt. Denn was ist die Abgeschmacktheit anderes als die Neigung, alles was sichtbar ist, von seinen Wurzeln loszureißen, es als selbstgenugsam und folglich unvernünftig, d. h. als töricht zu betrachten.

Der Teufel-Mephistopheles, dieser reine Verstand, ist auch die reine Abgeschmacktheit, weil er die Dummheit allein sieht. Die Sünde ist aber das Prinzip der Unvernunft, das Prinzip der Unbegreiflichkeit und des dumpfen, ausweglosen Stehenbleibens der Kontemplation. Sie — die nach den Gesängen der hl. Kirche „schmeichlerisch-weise" — verlockt in die scheinbare Weisheit und zieht von der echten ab.

. . . . . .

Welches ist denn der wahre Weg, der in der Schrift als „schmaler Weg, der zum Leben führt," bezeichnet wird (Matth. 7, 14), als „Weg des Friedens" (Luk. 1, 79), als „Weg der Seligkeit" (Apg. 16, 17), als „Weg des Herrn", als „Weg der Wahrheit" (2. Petr. 2, 2), als „rechter Weg" (2. Petr. 2, 15)? — Das ist die Keuschheit.

. . . . . .

Die Scham zeigt an, was — obwohl rechtmäßig und von Gott gegeben — verborgen bleiben soll, und was enthüllt werden darf. Wenn aber die Schamhaftigkeit fehlt, dann erscheint die Schamlosigkeit und der Zynismus — die Enthüllung des Verborgenen und die Verhüllung dessen, was offenbar sein sollte. Das Zerren alles dessen in den Bereich des Bewußtseins, das im Halbdunkel der unterbewußten Sphäre sein sollte, oder, was dasselbe ist, das Herabsteigen

des Bewußtseins in die geheimnisvolle Dämmerung der Wurzeln des Seins, das Ausspähen der elterlichen Nacktheit, wie es Ham getan hat — das ist jene Verrenkung des Seelenlebens, welche als sittliche Verderbtheit bezeichnet wird.

Hier erhält nun Gestalt und gleichsam Persönlichkeit die naturgemäß gestalt- und persönlichkeitslose Seite unseres Wesens, denn sie ist — gattungsmäßiges Leben, obwohl sie in der Person vor sich geht. Indem sie eine gespensterhafte Ähnlichkeit mit der Persönlichkeit erhält, wird diese gattungsmäßige Unterlage der Persönlichkeit selbständig, und die wahre Persönlichkeit zerfällt. Die gattungsmäßige Sphäre sondert sich aus der Persönlichkeit aus und hört auf, da sie nur das Aussehen der Persönlichkeit hat, sich den Vorschriften des Geistes unterzuordnen — wird unvernünftig und unsinnig; und indem die Persönlichkeit selbst aus ihrem Bestand die gattungsmäßige Grundlage, d. h. ihre Wurzel verliert, büßt sie das Bewußtsein der Realität ein und wird zu einer Gestalt nicht der realen Grundlage des Lebens, sondern — der Leere und Nichtigkeit, d. h. zu einer leeren und gähnenden Larve; und da sie nichts Wirkliches hinter sich hat, erfaßt sie sich selbst als lügen- und schauspielerhaft. Die blinde sinnliche Begierde und die ziellose Verlogenheit — das ist es, was von der Persönlichkeit nach ihrer Entartung übrig bleibt. In diesem Sinn ist die Verderbtheit Entzweiung, und das tiefsinnige Symbol einer solchen Entzweiung ist die im Westen und Osten häufig vorkommende Darstellung Satans mit einem zweiten Gesicht an Stelle der Schamteile, oder aber, wie bei den Isographen, welche den Sinn der Darstellung nicht völlig erfaßt haben — an Stelle des Bauches. Die psychologische Analyse der hierher gehörigen Erlebnisse finden wir in einigen literarischen Werken.

Wenn die Scham ein Kompaß des Bewußtseins und ein Richtlot der Persönlichkeit ist, so ist die Schamlosigkeit — ein Anzeichen ihrer „Verderbtheit" und ein Merkmal der Zersetzung der Seele. Was aber ist diese Zersetzung? ..... Es ist eine Spaltung des Gedankens, eine Doppelherzigkeit, ein Doppel-Denken, eine Zwiespältigkeit, der Mangel an

Festigkeit in Einem; kurz: es ist die Zersetzung der Persönlichkeit, schon vor dem Gehenna, ihre *διχοτομία* (Matth. 24, 51 = Luk. 12, 46). „Ein Mensch mit sich doppelnden Gedanken" fühlt schon hier, in diesem Leben, das Feuer des Gehenna. Als ein der Keuschheit entgegengesetzter Zustand macht die sittliche Verderbnis den Menschen unkeusch, d. h. nimmt dem Verstande seine Ganzheit, seine Einheit und stürzt ihn in den Zustand einer qualvollen Unbeständigkeit.

Die Sünde ist in sich schwankend. Die Einheit der Unreinheit ist scheinbar, und das Trügerische dieser falschen Einheit offenbart sich, sobald sie gezwungen wird, sich dem Guten Auge in Auge gegenüberzustellen. Das Unreine ist Eines, solange das Reine nicht vorhanden ist, aber durch die bloße Annäherung des Reinen wird die Maske der Einheit von ihm fortgerissen. Dieser Zerfall des Unreinen und diese Selbstzersetzung der „ekelerregenden Kraft" ist anschaulich geschildert in der Erzählung von der Heilung des gadarenischen Besessenen, welcher von dem unsauberen Geist besessen war. Es genügt, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, wie der Singular der unsauberen Macht sich mit einem Schlage in den Plural verwandelt, sobald Jesus der Herr sie nach ihrem Namen, d. h. nach ihrem verborgenen Wesen fragt (Mark. 5, 1—13).

. . . . . .

Das ist die schwankende, feuchte und faulende Natur der Sünde. Wenn aber das die Natur der Sünde ist — die ihr entgegengesetzte aber — die Sammlung und die Festigkeit der Seele in der Keuschheit —, so erhebt sich unwillkürlich die Frage nach dem Wesen dieser Keuschheit, welche bisher nur umschrieben wurde. Die Frage nach dem Wesen der Keuschheit zerfällt wiederum in zwei Fragen, nämlich

erstens, was ist diese geistige Keuschheit im Bewußtsein des Menschen selbst, d. h. als Erlebnis, und

zweitens, wie ist die Keuschheit in der Ebene der Ontologie, d. h. als Objekt des Gedankens, zu verstehen.

Auf die erste dieser Fragen ist das Wort „SELIGKEIT" die Antwort, auf die zweite die Redewendung „EWIGES ANGEDENKEN". In den Sinn dieser Antworten wollen wir tiefer eindringen.

Wir betrachten zunächst die Keuschheit als inneres Erlebnis der keuschen Seele, d. h. als Seligkeit. Worin besteht die „Seligkeit"? Was ist der Selige?

Die Seligkeit als das Ausruhen von dem rastlos gierigen und niemals befriedigten Wollen, als In-sich-Geschlossenheit und Sammlung der Seele für das ewige Leben in Gott — kurz als allgewaltiges und daher ewig verwirklichtes Gebot an sich selbst: „màchar"* (verzehre dich nicht selbst) — das ist die Aufgabe der Asketik. Nur wenn man sich im Erdenleben abgeklärt, die Gedanken in ein höheres Schauen verwandelt und das Irdische zum Symbol des Himmlischen gemacht hat, kann man die Seligkeit erlangen (siehe Offenb. Joh. 21, 27; 22, 14—15).

. . . . . .

Das keusche Leben ist die Ganzheit und Unverdorbenheit des menschlichen Wesens. So ist seine Bestimmung als eines „an sich" Seienden. „Für sich" ist es die Seligkeit eines befriedeten und sich bescheidenden, d. h. von der Grenzenlosigkeit des Wünschens auf ein Maß gebrachten, durch das Maß gezügelten und verschönten Herzens. Aber — die letzte Frage — was ist denn diese Keuschheit „für den anderen" und namentlich „für den Anderen"? Was ist sie als ein Moment des Göttlichen Lebens? — Sie ist — „Gottes Angedenken", Sein „ewiges Angedenken". „Wenn wir rückwärts in die Vergangenheit blicken" — sagt ein Denker — „begegnen wir an ihrem Ende der Finsternis und strengen uns vergeblich an, in jener Finsternis den Erinnerungen ähnliche Formen zu unterscheiden. Alsdann erfahren wir jene Kraftlosigkeit des erschöpften Denkens, welche wir als Vergessen bezeichnen. Das Nichtsein offenbart sich unmittelbar in der Form des Vergessens, durch welche es verneint wird." Der Strom der Zeit trägt alles mit sich fort, und zwar deshalb, weil in dieser Welt nichts eine feste Wurzel hat, nichts innere Festigkeit besitzt.....

* ossetischer Ausdruck.

Es gibt nur ein Bleibendes — *Ἀλήθεια*. Die Wahrheit (*Ἀλήθεια*) ist die Unvergeßlichkeit, welche von den Strömen der Zeit nicht fortgespült wird, sie ist eine Feste, welche von dem ätzenden Tod nicht zerfressen wird, sie ist das wesenhafteste Wesen, in welchem auch nicht im geringsten ein Nichtsein ist. In Ihm, dem Unvergänglichen, findet das vergängliche Sein dieser Welt einen Hort; von Ihm, dem Beharrenden, erhält es die keusche Beharrlichkeit. Gott gewährt den Sieg über die Zeit, und dieser Sieg ist das „Gedenken" durch Gott, der die Unvergeßlichkeit ist: Er Selbst ist über der Zeit und kann alles der Ewigkeit teilhaftig werden lassen. Wie? Indem Er seiner gedenkt.

. . . . . .

Was aber ist das Gedächtnis? Schon dessen psychologische Definition als „angeborener Fähigkeit des Vorstellens" kennzeichnet ungeachtet ihrer Abstraktheit seine wesentliche Verbindung mit den Prozessen des Denkens überhaupt. Anderseits macht auch die Erkenntnistheorie durch den Begriff der transzendentalen Apperzeption zugleich mit allen in ihr enthaltenen Akten der Apprehension, Reproduktion und Rekognition, das Gedächtnis zu der fundamentalen Erkenntnisfunktion der Vernunft. Die gleiche Überzeugung bringt auch Platon zum Ausdruck, indem er sie in mythische Bilder einkleidet. „Die Mutter der Musen" — d. h. der Arten des geistigen Schaffens — „ist das Gedächtnis (*Μνήμη*)", sagt er in einem Jugend-Dialog; das Wissen ist „Erinnerung (*ἀνάμνησις*) der transzendenten Welt", verkündet er im reifen Alter.

Wenn also nach Kant das transzendentale Gedächtnis die Grundlage des Wissens ist, so ist nach Platon das transzendente Gedächtnis das Fundament des Wissens. Und wenn wir ferner darauf achten, daß das „Transzendentale" bei Kant eine offenkundig transzendente Bedeutung hat, und das „Transzendente" bei Platon eine Auslegung als „Transzendentales" erhalten kann, so wird kein Zweifel sein an der Verwandtschaft der Gedanken der beiden größten Repräsentanten der Philosophie. Man muß dem noch die Anschauungen des bedeutendsten und einflußreichsten Repräsentanten der zeitgenössischen Philosophie, Henri Bergson, für welchen das Gedächtnis wieder jene Tätigkeit ist, mit der wir „in das Reich des Geistes" eintreten, und die das geistige Wesen zu einem sich seiner selbst bewußten macht, d. h. zu dem, was es an sich selber ist, beifügen. Und dann werden wir dem zustimmen, daß die ganze Erkenntnistheorie letzten Endes eine Theorie des Gedächtnisses ist.

Uns interessiert aber eigentlich das ontologische Moment des Gedächtnisses. Was ist es denn als Tätigkeit der Seele? Es ist ein Schaffen im Denken und, wir können noch mehr sagen, das einzige Schaffen, welches dem Denken eigen ist, denn die Phantasie ist ja, wie bekannt, nur eine Art des Gedächtnisses, und die Voraussicht des Zukünftigen ist ebenfalls nicht mehr als Gedächtnis. Das Gedächtnis ist die Tätigkeit der denkenden Aneignung, d. h. die schöpferische Neugestaltung aus Vorstellungen dessen, was sich der mystischen Erfahrung in der Ewigkeit offenbart, oder, anders gesagt, die Schöpfung der Symbole der Ewigkeit in der Zeit. Wir „erinnern" uns gar nicht an die psychologischen Momente, sondern an die mystischen, denn die psychologischen sind eben deshalb psychologisch, weil sie in der Zeit vor sich gehen und mit der Zeit unwiederbringlich verfließen. Das psychologische Moment zu „wiederholen" ist geradeso unmöglich, wie es unmöglich ist, die Zeit zu wiederholen, mit der es kontinuierlich verbunden ist: das Leben des psychologischen Elementes ist seinem Wesen nach ein einmomentiges Leben. Aber man kann die über der Zeit stehende und schon einmal erlebte mystische Realität wieder berühren, welche einer jetzt schon verflossenen Vorstellung zugrunde liegt und einer anderen, kommenden und der ersten durch die Einheit des mystischen Inhalts verwandten, zugrunde liegen wird. Das Gedächtnis hat immer eine transzendentale Bedeutung, und in ihm muß uns unser über-zeitliches Wesen zum Bewußtsein kommen. Es ist doch klar, daß, wenn wir von irgendeiner Vorstellung als von

einer Erinnerung, d. h. von etwas Vergangenem sprechen, diese „Vergangenheit" uns gegeben ist, und eben jetzt gegeben, in jener „Gegenwart", in der wir sprechen. Anders gesagt, muß der vergangene Moment der Zeit mir nicht nur als vergangener, sondern auch jetzt, als gegenwärtiger, gegeben sein, d. h. die ganze Zeit ist mir als ein gewisses „jetzt" gegeben, und daher stehe ich, der ich auf die ganze mir zugleich gegebene Zeit schaue — über der Zeit.

Das Gedächtnis ist ein symbolisches Schaffen. In die Vergangenheit versetzt, werden diese Symbole in der Ebene der Empirie Erinnerungen benannt; auf das Gegenwärtige bezogen, heißen sie Phantasie; in die Zukunft verlegt, werden sie als Voraussicht und Vorauswissen betrachtet. Aber das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige müssen, um in diesem Augenblick der Ort für die Symbole des Mystischen zu sein, trotz ihrer zeitlichen Verschiedenheit doch zugleich, d. h. unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit, erlebt werden: in allen drei Richtungen des Gedächtnisses stellt die Denktätigkeit die Ewigkeit in der Sprache der Zeit dar; der Akt dieses Aussagens ist eben das Gedächtnis. Indem das überzeitliche Subjekt des Erkennens mit dem ebenfalls überzeitlichen Objekt in Gemeinschaft tritt, entfaltet es diese Gemeinschaft in der Zeit: das eben ist das Gedächtnis.

Somit ist das Gedächtnis — das schöpferische Prinzip des Gedankens, d. h. der Gedanke im Gedanken, der Gedanke im eigentlichsten Sinn. Dasjenige aber, was sich bei Gott „Gedächtnis" nennt — verschmilzt vollkommen mit dem Göttlichen Gedanken, weil in dem Göttlichen Bewußtsein die Zeit mit der Ewigkeit, das Empirische mit dem Mystischen, die Erfahrung mit dem Schaffen identisch sind. Das Denken Gottes ist vollkommenes Schaffen, und Sein Schaffen ist Sein Gedächtnis. Indem Gott gedenkt, denkt Er, und indem Er denkt — schafft Er.

. . . . . .

Wir fragten, was die Sünde sei, und sie erwies sich als Zerstörung und Entartung. Aber die Zerstörung kann nur

etwas Zeitliches sein; von dem Zerstörten genährt muß die Zerstörung unvermeidlich versiegen, aufhören und einhalten, wenn nichts mehr zu zerstören übrig bleibt. Und das gleiche gilt von der Entartung. Was aber dann? Wohin führt diese Grenze der Zerstörung? Was bedeutet die vollständige Zerstörung der Keuschheit? Oder, anders gesagt, was ist das Gehenna? — Das ist die Frage, welche sich jetzt vor uns erhebt.

Weiter aber zeigen sich noch die Umrisse einer dieser ähnlichen Frage. Wenn das Gehenna die oberste Grenze der Sünde ist, wo ist dann ihre unterste Grenze, d. h. wo erlischt die Sünde wiederum, diesmal aber wegen der Fülle der keuschen Festigkeit. Anders ausgedrückt, wir müssen uns darüber klar werden, was die Heiligkeit ist, und wie sie möglich sei. Das Gehenna, als oberste Grenze der Sündhaftigkeit, und die Heiligkeit als deren unterste Grenze, oder: das Gehenna, als unterste Grenze der Geistlichkeit, und die Heiligkeit als ihre oberste Grenze — das zu erörtern ist unsere nächste Aufgabe.

AUS DEM ACHTEN BRIEF: DAS GEHENNA

Die letzten Dinge! Wer weiß aber nicht, daß sich gegenwärtig in jede Seele ein mehr oder weniger vulgärer Origenismus eingeschlichen hat — die geheime Gewißheit einer endgültigen „Vergebung" durch Gott? So oft gestehen das Menschen der verschiedensten Stände und Stellungen ein, daß man auf den Gedanken kommt: „Darin liegt eine innere Unvermeidlichkeit". Und in der Tat ist hier etwas Unvermeidliches. Das Bewußtsein geht von der Idee Gottes als der Liebe aus. Die Liebe kann nicht schaffen, um zu vernichten — erbauen in der Voraussicht des Unterganges; die Liebe kann nicht nicht vergeben. In dem Glanze der grenzenlosen Göttlichen Liebe zerstreut sich wie der Nebel in den Strahlen der sieghaften Sonne die Idee der Vergeltung an der Kreatur und allem Kreatürlichen. Unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit wird alles vergeben, alles vergessen: „Gott wird sein alles in allen" (1. Kor. 15, 28). Kurz: die Unmöglichkeit der allgemeinen Errettung ist nicht möglich.

So erscheint die Sache von der Höhe der Idee Gottes aus gesehen. Doch wenn wir uns auf den damit verknüpften Standpunkt stellen, wenn wir nicht von Gottes Liebe zur Kreatur, sondern von der Liebe der Kreatur zu Gott ausgehen, so kommt dasselbe Bewußtsein unvermeidlich zu dem diametral entgegengesetzten Schluß. Das Bewußtsein kann nicht zugeben, daß eine Rettung ohne Erwiderung der Liebe Gottes möglich sei. Da aber die Annahme unmöglich ist, daß die Liebe unfrei sei, daß Gott die Kreatur zur Liebe gezwungen habe, so folgt hieraus unvermeidlich der Schluß: es ist möglich, daß Gottes Liebe ohne Erwiderung durch die Kreatur bleibt, d. h. die Unmöglichkeit der allgemeinen Errettung ist möglich.

Die Thesis — *„die Unmöglichkeit der allgemeinen Rettung ist nicht möglich"* und die Antithesis — *„die Unmöglichkeit der allgemeinen Rettung ist möglich"* — sind offenkundig antinomisch. Aber, wird die Liebe Gottes anerkannt — so ist die Thesis unvermeidlich, und wird die Freiheit der Kreatur, die eine notwendige Folge der Liebe Gottes ist, anerkannt — so ist die Antithesis unvermeidlich. Die Idee des Dreieinigen Gottes als wesentlicher Liebe entfaltet sich in bezug auf die Idee der Kreatur in den sich gegenseitig ausschließenden Begriffen der Vergebung und der Vergeltung, der Rettung und des Verderbens, der Liebe und der Gerechtigkeit, des Erlösers und des Bestrafers — in Aspekten, die sich verstandesmäßig ebensowenig miteinander vertragen wie die Dreiheit mit der Einheit im inner-Göttlichen Leben. Der Göttlichen Einheit entspricht die Vergeltung, der Dreiheit aber — die Vergebung. So haben wir auch historisch den strengen Monarchianismus und den nachsichtigen Tritheismus.

Wenn die Freiheit des Menschen die echte Freiheit der Selbstbestimmung ist, so ist ein Vergeben des bösen Willens unmöglich, da er ein schöpferisches Produkt dieser Freiheit ist. Den bösen Willen nicht für einen bösen halten, wäre gleichbedeutend mit der Nichtanerkennung der Echtheit der Freiheit. Wenn aber die Freiheit nicht echt ist, so ist auch

die Liebe Gottes zur Kreatur nicht echt; wenn es keine reale Freiheit der Kreatur gibt, dann gibt es auch keine reale Selbstbeschränkung der Gottheit bei der Schöpfung, gibt es keine „Erschöpfung" und folglich keine Liebe. Wenn es aber keine Liebe gibt, so gibt es auch keine Vergebung.

Im Gegenteil, wenn es eine Göttliche Vergebung gibt, so gibt es auch eine Göttliche Liebe und folglich eine echte Freiheit der Kreatur. Wenn es aber eine echte Freiheit gibt, so ist auch ihre Folge — die Möglichkeit des bösen Willens — unvermeidlich und folglich auch die Unmöglichkeit der Vergebung.

Die Verneinung der Antithesis verneint auch die Thesis; die Bejahung der Antithesis bejaht auch die Thesis und umgekehrt. Thesis und Antithesis sind unzertrennlich — wie der Gegenstand und sein Schatten. Das Antinomische des Dogmas von den letzten Dingen ist logisch unbezweifelbar. Aber nicht nur logisch: auch psychologisch ist es augenscheinlich. Die Seele fordert Vergebung für alle, die Seele dürstet nach universaler Rettung, die Seele sehnt sich nach dem Frieden der ganzen Welt. Aber bei dem Vorhandensein des bösen Willens, des entarteten und verteufelten Willens, welcher nach dem Bösen um des Bösen willen strebt und es als solches sucht — des Willens, welcher Gott nur um der Verneinung willen verneint und Ihn nur deswegen haßt, weil Er die Liebe ist — kurz, bei dem Vorhandensein des Zynismus, „der Liebe zum Bösen" und — nach dem Ausdruck Edgar Poe's — der „dämonischen Verkehrtheit" verflucht die Seele selbst die Göttliche Vergebung, verneint sie und lehnt sie ab. „Niemals" — so sagt Pascal — „tun die Menschen so viel Böses und tun es so gern als dann, wenn sie es bewußt tun." Und: „Für jene ist die Hölle schon eine selbstgewollte und eine, an der sie sich nicht ersättigen können, sie sind schon aus freiem Willen Dulder! Denn sich selber verfluchten sie ja, als sie Gott und das Leben verfluchten. Von ihrem bösen Hochmut nähren sie sich, und das ist ebenso, als wenn der Verschmachtende in der Wüste sein eigenes Blut aus seinem eigenen Körper zu saugen beginnt.

Sie sind aber unersättlich in alle Ewigkeit hinein, und sie verschmähen die Verzeihung und verfluchen Gott, der sie ruft. Einen lebendigen Gott vermögen sie sich ja nicht vorzustellen ohne Haß, und sie wollen deshalb, daß es keinen lebendigen Gott gebe, daß Gott sich selber und seine Schöpfung vernichte. Und sie werden brennen im Feuer ihres Zornes ewiglich, und sie werden dürsten nach Tod und Nichtsein. Sie werden aber den Tod nicht erlangen." So spricht bei Dostojewski der Staretz* Sossima. Hier ist es nicht Gott, der sich mit der Kreatur nicht versöhnt und der boshaften, von Haß erfüllten Seele nicht verzeiht, sondern die Seele selbst versöhnt sich nicht mit Gott. Um sie gewaltsam zur Versöhnung zu zwingen, um die Seele gewaltsam liebend zu machen, müßte Gott ihr die Freiheit nehmen, d. h. selbst aufhören zu lieben und hassend werden. Aber weil Er die Liebe ist, vernichtet Er niemandes Freiheit und daher „verschließt Er sich denjenigen, welche sich nach eigenem Willen von Ihm entfernt haben, wie sie es selbst erwählten".

Die Göttliche Liebe, aus der die Unvermeidlichkeit der Vergebung früher abgeleitet wurde, stellt sich der Vergebung selbst in den Weg. Während wir vorher die allgemeine Rettung forderten, so lehnen wir uns jetzt selbst gegen sie auf.

Innerhalb der Grenzen des Verstandes gibt es keine Lösung dieser Antinomie und kann es auch keine geben. Sie liegt nur in der faktischen Umgestaltung der Wirklichkeit selbst, bei der die Synthesis der Thesis und Antithesis als Tatsache erlebt wird, als direkte erfahrungsmäßige Gegebenheit, welche sich zu ihrer Rechtfertigung auf die Dreipersönliche WAHRHEIT stützt. Anders gesagt: die Synthesis kann endgültig nur in dem Erleben der letzten Geschicke selbst der Kreatur gegeben werden, in denen die völlige Verwandlung der Welt gegeben ist; vorläufig aber wird sie in den Sakramenten erlebt, in denen eine teilweise Verwandlung erfolgt.

Doch fragt es sich, welches die logischen Postulate dieser

* Staretz = heiliger Greis.

zukünftigen und gegenwärtigen Synthese sind, d. h. anders ausgedrückt, welche im Verstande miteinander unvereinbare Bedingungen erfüllt sein müssen, damit unsere Antinomie als synthetisiert gedacht werden könne? Oder noch anders: in welchen miteinander unvereinbaren logischen Begriffen entfaltet sich die Eine überlogische Idee der Eschatologie? Eine Synthese der ewig-siedenden, brodelnden Hölle und der wehenden paradiesischen Kühle! Wieder eine coincidentia oppositorum! —

Welches sind also die undenkbaren Bedingungen der Denkbarkeit? Aber schon vor der Antwort auf die gestellte Frage müssen wir sehen, daß ihre Lösung nicht im Bereich des Moralismus und jeglicher Gesetzlichkeit gesucht werden darf — dort, wo man sie nicht selten sucht —, sondern daß unsere suchenden Blicke sich auf die Ebene der Ontologie richten müssen. Nicht „gesetzlich" und nicht „gerecht" werden unsere Kategorien sein, sondern „notwendig" und „darum". *Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* — das ist die notwendige Vorbedingung der Antwort. Wir wollen also versuchen, ihr jetzt eine größere formale Bestimmtheit zu geben.

Die von Gott geschaffene Persönlichkeit — d. h. die heilige, in ihrem inneren Mark unbedingt wertvolle Persönlichkeit — hat einen freien schöpferischen Willen, der sich als System von Handlungen entfaltet, d. h. als empirischer Charakter. Die Persönlichkeit in diesem Sinne ist Charakter.

Aber die Göttliche Kreatur ist Persönlichkeit, und sie muß gerettet werden; der böse Charakter aber ist eben das, was die Rettung der Persönlichkeit verhindert. Hieraus ist daher ersichtlich, daß von der Rettung die Trennung der Persönlichkeit und des Charakters postuliert wird, ihre Absonderung voneinander. Das Eine soll Verschiedenes werden. Wie denn aber? Gerade so, wie das Dreifaltige Eines ist in Gott. Das dem Wesen nach eine Ich zersplittert sich, d. h., indem es Ich bleibt, hört es zugleich auf, Ich zu sein. Psychologisch bedeutet das, daß der böse Wille des Menschen, der sich in den Begierden und im Hochmut des

Charakters zeigt, sich von dem Menschen selbst lostrennt, indem er eine selbständige, nicht-substantielle Stellung im Sein erhält und zugleich „dem anderen" (nach dem Modus „Du" — welcher die metaphysische Synthese des „Ich" und des „Er" der zersplitterten Persönlichkeit ist) als absolutes Nichts erscheint. Anders gesagt, das wesenhaft heilige „An sich" der Persönlichkeit (nach dem Modus „Er") trennt sich von ihrem „für sich" (nach dem Modus „Ich"), soweit es böse ist.

Die Momente des Seins erhalten eine selbständige Bedeutung, indem sie sich voneinander trennen, und mein „Für-sich", insofern es ein Böses ist, entfernt sich von meinem „An-sich" in die „äußerste Finsternis", d. h. in die außer Gott bestehende Finsternis —, an jenen metaphysischen Ort, wo Gott nicht ist. Der Dreieinige ist das Licht der Liebe, in welcher Er das Sein ist; außerhalb Seiner ist die Finsternis des Hasses und daher die ewige Vernichtung. „Die Dreifaltigkeit ist — die unerschütterliche Macht" und die Feste aller Unerschütterlichkeit. Die Negation der Heiligen Dreifaltigkeit, die Abwendung von ihr, die Entfernung von ihr nimmt der Selbstheit — das ist mein „Für-sich" — die Festigkeit und liefert sie dem Kreisen in sich aus. Das Gehenna — das ist ja eben die Negation des Dogmas der Trinität. Nicht umsonst liegt gerade die Negation der eigentümlichen dreifaltigen Natur des Symbols „drei" der dunklen bösen Kunst der Zauberei zugrunde.....

Die böse Selbstheit, welche aller Objektivität beraubt ist — denn der Quell der Objektivität ist das Göttliche Licht — wird zur nackten Subjektivität, die ewig wird und ihre Freiheit bewahrt, aber nur für sich; daher ist diese Freiheit nichts Wirkliches. Mein „An-sich" wird aber nach der geheimnisvollen Spaltung zur reinen Objektivität, die ewig real ist, aber nur — „für den anderen", sofern es sich nicht in der liebenden Selbstheit für sich offenbart hat; und darum, weil es „für den anderen" real ist, ist es ewig wirklich.

Das in sich böse und ergrimmte „Für-sich" ist eine fortwährende Agonie, der unaufhörliche kraftlose Versuch, aus dem Zustand der nackten Selbstheit (des nur „für sich") herauszutreten, und es brennt darum unaufhörlich in dem unauslöschlichen Feuer des Hasses. Das ist einer der Aspekte der bösen Selbst-Wahrnehmung der Kreatur — ein lebendes Bild, welches in seiner subjektlosen Schattenhaftigkeit erstarrt ist. Das ist die leere Selbst-Identität des „Ich", welches über die Grenzen des einen, ewigen Momentes der Sünde, der Qual und der Wut auf Gott und auf die eigene Kraftlosigkeit nicht hinausgehen kann — der eine Augenblick der wahnsinnigen ἐποχή der sich auf die Ewigkeit erstreckt hat. Das ist eine ewige Anstrengung, welche die Ohnmacht beweist, und die Ohnmacht, eine Anstrengung zu machen. Die irdische ἐποχή hat noch einen schöpferischen Charakter, aber die jenseitige ἐποχή ist absolut passiv. Im Gegenteil, das Gute „an sich" ist das ewig schöne Objekt der Kontemplation für das andere, ein Teil des anderen, soweit dieses andere auch für sich gut ist, d. h. fähig ist, das fremde Gute zu betrachten. Denn der Liebende verwandelt in sich alles, was er liebt, aber der Hassende geht auch dessen verlustig, was er hat. Der Geliebte gehört dem Liebenden; der Hassende aber gehört auch sich selber nicht. „Wer sein Leben findet, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden" (Matth. 10, 39; vgl. Matth. 16, 25; Mark. 8, 35; Luk. 9, 24; 17, 33; Joh. 12, 25).

. . . . . .

Die Freiheit des Ich liegt im lebendigen Schaffen seines empirischen Inhalts. Das freie Ich ist sich seiner selbst als schöpferische Substanz seiner Zustände bewußt, nicht nur als deren gnoseologisches Subjekt, d. h. es ist sich seiner bewußt als tätiger Urheber, und nicht nur als abstraktes Subjekt aller seiner Prädikate. Wie die Wahrnehmung einer zeitlichen Reihe die Über-Zeitlichkeit des Wahrnehmenden beweist, so beweist auch die Wahrnehmung des Empirischen als solchen die überempirische Beschaffenheit dessen, der über das Empirische urteilt: das Ich vermag sich über das Empirische zu erheben, und darin liegt der Beweis seiner

höheren, nichtempirischen Natur. Aber in dem Erlebnis seines Schaffens wird diese Natur als Faktum gegeben. Die Heiligkeit ist die vorläufige Selbst-Wahrnehmung dieser seiner Freiheit, die Sünde aber ist die vorläufige Knechtschaft mit Rücksicht auf sich selber. „Wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz" (Matth. 6, 21; Luk. 12, 34): wo dasjenige ist, was ihr für wertvoll haltet, da wird auch euer Selbst-Bewußtsein sein — euer „Für-sich". Wenn das Ich seinen Schatz nicht in sein göttliches Selbst-Schaffen gelegt hat, nicht seinem Göttlichen Ebenbild in Christo anhängt, sondern seinem empirischen, d. h. bedingten, beschränkten, endlichen und daher blinden Inhalt, so hat es sich durch die Tat selbst geblendet, sich um seine Freiheit gebracht, sich seinem eigenen Selbst unterjocht und eben dadurch das Jüngste Gericht vorweggenommen. Das Für-sich der Persönlichkeit ist der Unfreiheit, der blinden Selbstbehauptung des Ich zugewandt; das „stumpfe, finstere und unüberwindliche Streben" beherrscht die Persönlichkeit völlig, und ihre schöpferische Energie, ihr Bildnis Gottes ist für sie schon nicht mehr nötig, denn das „Für-sich" ist aus der Sphäre des „Selbst", aus der Sphäre der überempirischen Freiheit herausgefallen und in der Knechtschaft unter das Empirische versunken. Daher — der Zustand der ἐποχή als der Unmöglichkeit, aus der Empirie herauszugehen. Und je mehr das Ich sich bemüht, sein blindes Wollen, seine sinnlose, sich als unendlich behauptende endliche Begierde zu befriedigen, um so mehr entbrennt der innere Durst, um so wütender erhebt sich der hochmütige Zorn: das Ich ist sich nur empirisch, blind, begrenzt gegeben, und daher ist dieses Streben, sein unendliches Bedürfnis durch Endliches zu befriedigen — in seinem Wesen ungereimt. Im Koran ist ein Ausspruch erhalten, welcher Jesu Christo zugeschrieben wird; obwohl es zweifelhaft ist, daß er vom Herrn herrührt, so will ich ihn doch anführen, weil er unseren Gedanken gut ausdrückt. Er lautet: „Wer nach Reichtum strebt, der gleicht einem Menschen, der das Wasser vom Meere trinkt: je mehr er trinkt, um so stärker wird sein Durst, und er wird niemals aufhören zu

trinken, bis er zugrunde geht." Also ist es auch in bezug auf jede Begierde, welche an Stelle der Grundfeste der Wahrheit gesetzt wird: das Ideal, d. h. das Bedürfnis des Unendlichen, errichtet, indem es in das Endliche projiziert wird, ein Idol, und dieses Idol richtet die Seele zugrunde, indem es den Menschen „selbst" von seinem Selbst-Bewußtsein trennt und ihm dadurch die Freiheit nimmt. Das Jüngste Gericht wird durch das Erscheinen des Geistes die endgültige, letzte und unwiederbringliche Trennung sein — wenn allem, was seinen Schatz nicht in Ihn gelegt hat, das Herz entzogen wird, denn ein solches Herz wird keine Seele haben im Sein: alles, was nicht von Gott ist, was „nicht in Gott reich ist" (Luk. 12, 21) ist dem „anderen Tode" (Offenb. 20; 6, 14) zur Beute bestimmt.

Bei einer solchen Trennung sind weder die Freiheit noch das Bildnis Gottes vernichtet, sondern nur abgesondert. Aber der böse Charakter existiert in keiner Weise für Gott und die Gerechten, weil er das Moment des „Du" gar nicht hat: für niemanden ist jener ein „Du", für den es kein „Du" gibt. Ein solcher ist ein rein Imaginäres, welches nur für sich ist, und als dessen Symbol kann die sich selbst beißende Schlange dienen. Frau Blawatsky bezeichnete die spiritistischen „Geister" mit dem treffenden Namen „Schale", welcher dem okkultistischen Ausdruck imagines entspricht. Ohne mich in Erörterungen darüber einzulassen, in welcher Beziehung die imago des Menschen und sein nacktes „Für-sich" zueinander stehen, möchte ich nur sagen, daß das Wort „Schale" für die Bezeichnung des „Für-sich" sehr passend ist. Das ist eben gerade — die leere „Haut" der Persönlichkeit, aber ohne Leib — die Larve, imago, welche keine Substantialität hat. Aber natürlich nehme ich den Grenzfall einer vollständigen Verteufelung. Allgemein gesprochen ist dieser Prozeß der Trennung partikulär, so daß nur der geschädigte und von der Sünde betroffene Teil abgetrennt wird.

Die vorgeschlagene Lösung, die sich wesentlich auf die Unterscheidung von „Gottes Bildnis" und „Gottes Ebenbild" in der Persönlichkeit stützt, wurde, wie sich herausstellt,

von einem syrischen Sklaven allgemein verständlich ausgesprochen. „Ich erinnere mich" — so erzählte der bekannte protestantische Missionar Lord Redstock in einem seiner Moskauer Gespräche im Jahre 1877 — „daß ich während meines Aufenthalts in Syrien drei Älteste eines Dorfes gesehen habe, welche abends im Schatten der Palmen sitzend sich über die Grenzenlosigkeit der Göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit unterhielten. ‚Wie denn?' — so sprachen sie — ‚wenn Gott barmherzig ist, so wird Er dem Sünder alle seine Sünden verzeihen; wenn Er aber gerecht ist, so wird Er den Sünder ohne Gnade bestrafen.' Da trat zu ihnen einer der Sklaven und bat um die Erlaubnis, seine Ansicht mitzuteilen. ‚Ich glaube' — sagte er — ‚daß Gott nach seiner Gerechtigkeit die *Sünde* bestrafen und ausrotten, aber nach seiner Barmherzigkeit den *Sünder* begnadigen wird.'"

Der geheimnisvolle Prozeß des Göttlichen Gerichtes ist Trennung, Spaltung, Aussonderung. Das zeigt sich vor allem im Sakrament. Kein Sakrament macht die Sünde zur Nicht-Sünde: Gott rechtfertigt nicht die Ungerechtigkeit. Aber das Sakrament trennt den sündhaften Teil der Seele ab und stellt ihn vor dem das Sakrament Empfangenden objektiv als nichts (das „Bedeckte") hin, subjektiv aber als das in sich eingeschlossene, auf sich gerichtete Böse — als die sich selbst beißende Schlange: so wird der Teufel auf den altertümlichen Fresken des Jüngsten Gerichts dargestellt. Die Sünde wird zu einem vom Sünder getrennten, selbständigen, auf sich selbst gerichteten Akt; ihre Wirkung auf alles Äußere ist der absoluten Null gleich. In dem Sakrament der Beichte werden die Worte des Psalmisten für uns real: „So ferne der Morgen ist vom Abend, läßt Er unsere Übertretungen von uns sein" (Ps. 103, 12). Alle Kräfte der durch die Buße abgetrennten Sünde schließen sich in sich selber ein. Daher haben die heiligen Väter häufig darauf hingewiesen, daß die Vernichtung der Anziehungskraft der verziehenen Sünde das Merkmal der Wirksamkeit des Sakraments der Buße ist: durch das Sakrament wird „das Vergangene ausgerottet"....

„Jeder sündige Fall legt ein gewisses Siegel auf die Seele

des Menschen, beeinflußt ihre Organisation so oder anders" — schreibt ein Kenner der Asketik. „Die Summe der sündhaften Taten bildet somit eine gewisse Vergangenheit des Menschen, welche sein Betragen in der Gegenwart beeinflußt, ihn zu diesen oder jenen Taten drängt. Der geheimnisvoll freie Umschwung besteht eben darin, daß der Lebensfaden des Menschen gleichsam abreißt, und die in ihm entstandene sündhafte Vergangenheit ihre bestimmende Kraft verliert, gleichsam aus der Seele hinausgeworfen wird, dem Menschen fremd wird. Die Sünde wird nicht vergessen und wird dem Menschen nicht kraft irgendwelcher für den Menschen nebensächlichen Gründe nicht angerechnet —, vielmehr wird die Sünde im vollen Sinn des Wortes vom Menschen entfernt, in ihm vernichtet, hört auf, ein Teil seines inneren Gehaltes zu sein und bezieht sich auf jene Vergangenheit, welche durchlebt und von der Gnade in dem Moment der Umwandlung ausgestrichen wurde, welche demnach mit der Gegenwart des Menschen nichts Gemeinsames mehr hat."

AUS DEM NEUNTEN BRIEF: DIE KREATUR

Es gibt eine Objektivität: das ist die von Gott erschaffene Kreatur. Mit der gesamten Kreatur leben und fühlen, aber nicht mit jener, die der Mensch verunreinigt hat, sondern mit jener, die aus der Hand ihres Schöpfers hervorging; in dieser Kreatur eine andere, höhere Natur durchschauen; durch die Rinde der Sünde den reinen Kern der göttlichen Schöpfung betasten.... Aber so sprechen bedeutet das gleiche, wie die Forderung der wiederhergestellten, d. h. geistigen, Persönlichkeit stellen. Und da erhebt sich wieder das Problem des Asketentums.

Nicht Fasten und andere körperliche Übungen, nicht Tränen und gute Werke sind das Gut des Asketen, sondern die in ihrer Ganzheit wiederhergestellte, d. h. keusch gewordene Persönlichkeit. „Nichts" — so spricht der hl. Methodius — „in der Natur ist böse, sondern das Böse wird böse durch die Art seiner Nutzung."

In dem Menschen ist keine Realität, welche ein Böses wäre; aber die falsche Benützung der Kräfte und Fähigkeiten, d. h. die Umkehrung der Realitätsordnung, ist ein Böses; dagegen besteht die Integrität-Keuschheit nach dem Worte des hl. Ambrosius von Mediolanum „in der unverletzten", „in der ungeschädigten Natur": „pudor virginis est intemerata natura."

Das Böse ist nichts anderes als eine geistige Verkrümmung, und die Sünde ist alles, was dazu führt. Aber das Vorhandensein einer solchen Verkrümmung fordert eine Orthopädie besonderer Art, eine geistige Orthopädie. Eben diese Orthopädie ist der schmale Weg des Asketentums im Sinne der heiligen Väter. „Nicht darum" — so führt ein zeitgenössischer Bischof aus — „wurde das Asketentum als eine Gesamtheit von Begrenzungen und Einschränkungen gewisser Art zur Erlangung der sittlichen Vollkommenheit notwendig, weil das Christentum das fordert. Nein, das Christentum fordert von dem Menschen nur die positive, sittliche Entwicklung, jedoch der sündhafte Mensch selbst zeigt sich vollkommen unfähig, so zu leben, wie das christliche Ideal fordert, und ist gezwungen, Maßregeln verschiedener Art zu ergreifen, um den durch das Leben erworbenen sündhaften Lebensinhalt in sich zu unterdrücken, „im Schweiße seines Angesichts das himmlische Brot zu essen", wie sich die Asketen ausdrücken.

Das geistige Leben ist die vom Herrn Jesus Christus verliehene Rettung; das Asketentum aber ist der Weg zu ihr. Um aber nicht nur die Aufgabe zu begreifen, welche dem Werk gestellt wird, sondern auch sein besonderes Wesen, ist es notwendig, sich ein wenig in jene Anordnung der Lebensorgane hineinzuversetzen, welche einzig und allein mit Recht als Ordnung bezeichnet werden kann, d. h. als die Keuschheit des Menschen.

. . . . . .

Man kann von verschiedenen Seiten an die Verdeutlichung dieser Ordnung herantreten, aber folgender Weg scheint uns der einfachste — zum mindesten jedoch der anschaulichste zu sein.

Der Mensch ist in verschiedenem Sinne „gegeben". Aber vor allem und in erster Linie ist er körperlich gegeben — als Körper. Der menschliche Körper — das ist es, was wir in erster Linie als den Menschen bezeichnen.

Aber was ist denn der Körper? — Nicht der Stoff des menschlichen Organismus als Materie der Physiker verstanden, sondern seine Form, und zwar nicht die Form seiner äußeren Umrisse, sondern seine ganze Gestaltung als Totalität — das ist es, was wir Körper nennen.

Der Körper ist ein Ganzes, ein Individuelles, ein Besonderes. Es ist hier nicht der Ort zu beweisen, daß das Individuelle jedes Organ des Körpers durchdringt, und daß daher ein völlig unbezweifelbares, wenn auch vielleicht für die Formeln der Charakterologie ungreifbares Band, irgendeine Übereinstimmung zwischen den feinsten Eigentümlichkeiten im Bau der Organe und den geringfügigsten Besonderheiten der persönlichen Charakteristik besteht. Die Gesichtszüge, der Bau des Schädels, die Linien der Hand- und Fußflächen, die Form der Hände und der Finger, der Metallklang der Stimme, welcher die kleinsten Besonderheiten im Bau der Stimmorgane ausdrückt, die Handschrift, welche die feinsten Eigentümlichkeiten der Muskelkontraktionen festhält, der Geschmack und die Idiosynkrasien, welche zeigen, welcher Stoffe und Erregungen ein bestimmter Organismus bedarf, d. h. was ihm fehlt usw. usw., überall schaut uns hier unter der Hülle des unpersönlichen Stoffes die eine Persönlichkeit an. In dem Körper erscheint überall seine Einheit. Und darum, je mehr wir uns in den Begriff des „menschlichen Körpers" hineindenken, um so hartnäckiger macht sich die Notwendigkeit geltend, von der ontologischen Peripherie des Körpers zu seinem ontologischen Mittelpunkt fortzuschreiten, d. h. zu jenem Körper, welcher diese Mannigfaltigkeit von Organen und Funktionen zur Einheit macht, ohne die auf alle diese Organe nur der Begriff der *ὁμοιουσία*, keineswegs der Begriff der *ὁμοουσία* anwendbar ist. Eben diese Wurzel der Einheit des Körpers, dieser Körper im Körper, dieser Körper par excellence, dieser Körper im eigentlichen

Sinn beschäftigt uns. Was gewöhnlich als Körper bezeichnet wird, ist nicht mehr als eine ontologische Oberfläche; aber hinter ihr, jenseits dieser Hülle liegt die mystische Tiefe unseres Wesens. Überhaupt ist alles, was wir „äußere Natur" nennen — die gesamte „empirische Wirklichkeit", unser „Körper" mit eingeschlossen — nur die Oberfläche der Scheidewand zwischen zwei Tiefen des Seins: der Tiefe des „Ich" und der Tiefe des „Nicht-Ich", und man kann daher nicht sagen, ob unser Körper dem Ich oder dem Nicht-Ich angehöre.

Was läßt sich denn über den Bau unseres wahren Körpers sagen? Es möge seine die Umrisse andeutende Hülle, es möge der „Körper" der Empirie seine Organe und die Eigentümlichkeiten seines Baues aufzeigen!!

Vor allem zeigt sich eine Symmetrie der oberen und unteren Körperhälfte — eine sogenannte Homotypie des „oberen" und des „unteren" Poles. Das Unten des Menschen stellt sich als Spiegelbild seines Oben dar. Die Organe, die Knochen, das Muskel-, Blut- und Nervensystem, sogar die Krankheiten des oberen und unteren Poles und die Wirkung der Arzneien erscheinen als polar verknüpft. Wenn dem aber so ist, bedeutet diese Übereinstimmung dann nicht, daß nicht diese oder jene Extremität als ontologischer Mittelpunkt des Körpers dient, sondern das Zentrum der Homotypie, d. h. der mittlere Teil des Menschen? Welcher? — Schon ein oberflächlicher Blick deutet auf die natürliche Gliederung des menschlichen Körpers in Kopf, Brust und Unterleib hin, wobei jeder dieser Teile als Ganzes genommen als ein Organ betrachtet werden kann. In dem Unterleib konzentrieren sich die ernährenden und fortpflanzenden Funktionen, in der Brust — die Gefühle, und endlich im Kopf — das Leben des Bewußtseins.

In der Ebene der Empirie ist das Nervensystem unser Körper im eigentlichsten Sinne; es hat in diesen drei Organen seine Zentren, und soweit man es bei dem gegenwärtigen Stand des Wissens erraten kann, sind diese Zentren eben die Zentren der oben genannten Funktionen. Aber nicht um diese

handelt es sich, sondern darum, daß das Leben eines jeden der Organe — des Kopfes, der Brust und des Unterleibs — durch entsprechende Trainierung vertieft werden kann, und dann wird der Mensch zum Mystiker des entsprechenden Organs. Die regelmäßige Entwicklung aller Organe unter der Hegemonie jenes, mit dem die menschliche Persönlichkeit vorzugsweise verbunden ist, d. h. der Brust — das ist die normale Mystik, und sie wird nicht anders erreicht als in der gnadenreichen Umgebung der Kirchlichkeit. Jede andere Mystik gibt zwar eine Vertiefung, stört aber das Gleichgewicht der Persönlichkeit, denn der Kern der Seele, unfähig sich von der Gnade zu ernähren, wächst nicht in den Schoß der Heiligen Trinität hinein, sondern irgendwo zur Seite, vertrocknet und geht zugrunde. Dieser Art ist die Mystik des Unterleibs, d. h. die Mystik der orgiastischen Kulte des Altertums und der Gegenwart und teilweise die Mystik des Katholizismus. Dieser Art ist auch die Mystik des Kopfes oder das Yoga, welches in den Ländern des Orients, besonders in Indien, verbreitet ist und von den Okkultisten verschiedener Sekten, insbesondere von den Theosophen in die europäische Welt hineingetragen wurde.

Nur die Mystik des Mittelpunkts im menschlichen Wesen, die Mystik, welche in erster Linie der Gnade, die sein Innerstes nährt, den Zugang zum Menschen eröffnet, nur diese Mystik bessert die Persönlichkeit und gibt ihr die Möglichkeit eines planmäßigen Wachstums. Jede andere Mystik dagegen vergrößert notwendig das ohnedies gestörte Gleichgewicht des Lebens und bringt die Natur des sündhaften Menschen endgültig zur Entartung.

Eben darin liegt die Gefahr der „Verführung" und der falschen Mystik, daß es, je mehr und je gewissenhafter der ihr verfallene Mensch an sich zu arbeiten bemüht ist, um so schlimmer für ihn ist; und nur der schlimmste Sturz kann ihn zur Besinnung bringen und zur Zerstörung dessen, was er so sorgfältig aufbaute. Gleichwie der Wanderer, der einen falschen Weg einschlug, je mehr er eilt, sich um so weiter von seinem Ziele entfernt, gerade so geht auch der

Asket, welcher von der Bahn der Kirchlichkeit abwich, durch sein Asketentum zugrunde. Nicht umsonst warnen die geistigen Ältesten die Anfänger: „Fürchte keine Sünde, selbst die Unzucht fürchte nicht, fürchte nichts; aber fürchte das Gebet und die Werke."

Also ist die kirchliche Mystik die Mystik der Brust. Aber als Zentrum der Brust galt von altersher das Herz, wenigstens das Organ, welches diesen Namen trug. Wenn die Brust der Mittelpunkt des Körpers ist, so ist das Herz der Mittelpunkt der Brust. Und dem Herzen wandte sich von altersher die ganze Aufmerksamkeit der kirchlichen Mystik zu.

. . . . . .

Die Läuterung des Herzens gibt die Gemeinschaft mit Gott, und die Gemeinschaft mit Gott richtet die ganze Persönlichkeit des Asketen auf und ordnet sie. Die ganze Persönlichkeit durchströmend und durchdringend heiligt das Licht der göttlichen Liebe auch die Schranke der Persönlichkeit, den Leib, und strahlt von hier in die für die Persönlichkeit äußere Natur aus. Durch die Wurzel, mit der sich die geistige Persönlichkeit in den Himmel versenkt, heiligt die Gnade auch alles den Asketen Umgebende und ergießt sich in den Schoß der gesamten Kreatur. Der Leib, diese gemeinsame Grenze des Menschen und der übrigen Kreatur, verbindet sie in eins. Wenn daher der von Gott abgefallene Mensch die gesamte Kreatur nach sich zog und, indem er ihr Wesen verdarb, auch die Ordnung der Natur verkehrte, so führt der von Gott wiederhergestellte Mensch den ursprünglichen Einklang und die Harmonie in die Kreatur ein, welche „sich sehnet und ängstet noch immerdar" (Röm. 8, 22) und „wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes" (Röm. 8, 19). Der Mensch ist durch seinen Körper mit allem Fleische verbunden, und dieses Band ist so eng, daß das Schicksal des Menschen und das Schicksal der gesamten Kreatur unzertrennlich sind.

Der Göttliche Bund war ja doch von Gott nicht nur mit dem Menschen, sondern mit der gesamten Kreatur geschlossen. In dem Bunde Gottes mit Noah (1. Mos. 9) wird dieser Gedanke mit aller Bestimmtheit wiederholt ausgesprochen.

Wenn die Entartung der menschlichen Natur die Entartung der gesamten Kreatur nach sich zieht, und die harmonische Gestaltung des Menschen die harmonische Gestaltung der Kreatur, so drängt sich uns die Frage nach den konkreten Zügen dieser keusch gewordenen Kreatur auf, d. h. jener Anfänge des paradiesischen Zustandes, welche der Asket schon jetzt in diesem Leben erreicht, vor der allgemeinen Veränderung der Welt. Um aber das Wesen dieses irdischen Paradieses der Asketen, dieser Mystik des Herzens, deutlicher zu erfassen, muß man sich daran erinnern, daß die von der falschen Mystik bewirkte Entartung, die Versetzung des Zentrums des menschlichen Daseins, von einem zweifachen Typus sein kann. Entweder es handelt sich dabei um die Mystik des Kopfes, um eine mystische Überentwicklung des Intellekts, welcher nicht vom Herzen mit Gnade ernährt wird, sondern sich selbständig mit teuflischem Hochmut ernährt und sich bemüht, durch falsches Wissen alle Geheimnisse der Erde und des Himmels zu umfassen, oder aber es handelt sich dabei umgekehrt um eine mystische Überentwicklung des organischen Lebens, um die Mystik des Unterleibes, welche wiederum die Quellen des Lebens nicht von dem die Geistigkeit ausströmenden Herzen empfängt, sondern von den Teufeln durch Unreinheit. Hier wie dort erscheint die Persönlichkeit nicht in ihrer Ganzheit, sondern zersplittert und entartet, ohne Mittelpunkt. Durch eine Zurückdrängung des hochmütigen Intellekts unterscheidet sich der Asket von den Mystikern des ersten Typus; durch eine Zügelung des begehrlichen Unterleibs — von den Mystikern des letzteren Typus. Alles, wodurch der Asket lebt, entsteht bei ihm nicht willkürlich in diesem oder jenem einzelnen Organ, sondern in dem lebendigen Mittelpunkt seines Wesens, im Herzen, und zwar unter der gnadenreichen Einwirkung des Geistes-Trösters. Da es im Mittelpunkt des gesamten von der Gnade geläuterten Wesens entstand, verbreitet sich die Lebensbewegung natürlich (nicht widernatürlich wie bei den Pseudo-Mystikern) über die Organe der Lebenstätigkeit, und darum wirken sie in voller Übereinstimmung miteinander.

Er ist wesentlich mit der gesamten Kreatur verbunden und meidet nichts, was der Kreatur eigentümlich ist; aber ihm, seiner Empfindung der Kreatur, fehlt die Begierde. Er dringt tief ein in die Geheimnisse des Himmels und der Erde und ermangelt nicht des Wissens von ihnen, aber in ihm, in seiner Erkenntnis der Geheimnisse, ist kein Hochmut. Die schlechte Unendlichkeit der Zügellosigkeit sowohl in der materiellen als auch in der intellektuellen Welt ist schlechterdings aus ihm ausgeschieden, da sie in ihrer Wurzel selbst, im Herzen, untergraben ist. Er hat einen unvergänglichen Leib und einen unvergänglichen Intellekt. Und mehr als das: sogar die vom Geiste nicht erfüllten Menschen erhalten vom Asketen Kräfte für ein besseres Verhältnis zur Kreatur.

Der vergeistigte Asket schwingt sich über die Natur empor. „Wer von den starken Männern" — sagt Makarius der Große — „oder von den Weisen, oder von den Verständigen stieg zum Himmel empor, während er noch auf der Erde weilte und vollbrachte dort geistige Werke, indem er die Schönheit des Geistes schaute? Jetzt aber wirft sich einer, welcher seiner Gestalt nach ein Bettler, bis zum äußersten arm und erniedrigt und den Nachbarn sogar völlig unbekannt ist, mit seinem Angesicht vor Gott nieder, erhebt sich, vom Geiste geleitet, in den Himmel und genießt mit unzweifelhafter Gewißheit in seiner Seele die dortigen Wunder!" Und nach dem Worte des Nikita Stifatos „wenn jemand des Heiligen Geistes teilhaftig wird, und Seine Kraft aus Seiner unaussprechlichen Wirkung und Seinem Wohlgeruch in sich erkennt, die sich sogar im Körper in fühlbarer Weise offenbaren, so kann ein solcher in den Grenzen der Natur nicht verbleiben .... er empfindet weder Hunger noch Durst noch auch andere natürliche Bedürfnisse". Er verwandelt sich, und alle Eigenschaften seines natürlichen Wesens verändern sich. „Wer die Gnade hat" — sagt der hl. Makarius der Große — „hat einen anderen Verstand, einen anderen Sinn, eine andere Weisheit als die Weisheit dieser Welt." Das Mönchtum selbst ist gar nichts anderes als Geistigkeit, und die Geistigkeit kann nicht umhin, Mönchtum zu sein. Und hier, für das mönchische Bewußtsein, wird die ganze Welt zu einer anderen. Indem sich der Mönch vom irdischen Leben entfernt, ergibt er sich dem universalen Leben. „Nach der inneren Stimmung der Seele" — so sagt Nikita Stifatos — „verändert sich die Natur der Dinge"; „wer das wahre Gebet und die Liebe erlangt hat" — bezeugt derselbe — „der hat keine Unterscheidung der Dinge, der unterscheidet den Gerechten nicht vom Sünder, sondern liebt alle gleichmäßig und richtet sie nicht, wie auch Gott die Sonne leuchten läßt und den Regen sendet über Gerechte und Ungerechte." Indem der Asket das Universum segnet, sieht er in den Dingen überall und immer göttliche Erscheinungen und göttliche Schriftzeichen; jede Kreatur ist für ihn eine Leiter, auf der die Engel Gottes in das Erdental herabsteigen; alles Irdische ist ein Bild des Himmlischen. Die ganze Natur ist für ihn ein „Buch", wie der hl. Antonius der Große von sich gesagt hat.

. . . . . .

Zwei Gefühle, zwei Ideen, zwei Voraussetzungen waren notwendig für die Möglichkeit einer Entstehung der Wissenschaft: erstens das Gefühl und die Idee, welche die gesetzmäßige Einheit der Kreatur zu ihrem Inhalt haben (im Gegensatz zu der launischen Willkür der Dämonen, welche mit sich „alles" erfüllen); zweitens das Gefühl und die Idee, welche die wahre Realität der Kreatur als solcher behaupten. Nur diese beiden Ideen und Gefühle würden die Möglichkeit geben, mit furchtlosem und geradem Blick in ihr Innerstes einzudringen, vertrauensvoll ganz nah an sie heranzutreten und sie freudig zu lieben.

Es war nötig, in das Bewußtsein — um einen theologischen Ausdruck zu gebrauchen — zwei Dogmen einzuführen, nämlich: das Dogma von der Vorsehung des Einen Gottes und das Dogma von der Erschaffung der Welt durch den Guten Gott, d. h. von der Verleihung eines eigenen und selbständigen Seins an die Kreatur. Die Göttliche Vorsehung und die Freiheit der Kreatur bilden in ihrer Antinomie ein Dogma — das Dogma von der göttlichen Liebe zur Krea-

tur, welche ihren Grund in der Idee Gottes, der die Liebe ist, d. h. in der Idee der Dreieinigkeit der Gottheit hat. Diese Antinomie erscheint in ihrer ganzen Entschiedenheit als Fundament der zeitgenössischen Wissenschaft. Außer ihr gibt es keine Wissenschaft. Wenn somit früher gezeigt wurde, daß das Dogma der Trinität der Ausgangspunkt der Philosophie ist, so tritt jetzt zutage, daß es als Regel für den Aufbau der Wissenschaft dient.

Beide Ideen, welche dem Bestehen der Wissenschaft als Bedingungen zugrunde liegen, vor allem aber die erstere, waren in den alttestamentlichen Büchern der Bibel enthalten.

. . . . . .

Die hervorragenden Repräsentanten der monotheistischen Gottesauffassung sehen in dem Monotheismus eine Bedingung der Möglichkeit der Wissenschaft, in der Beschäftigung aber mit der Wissenschaft — einen notwendigen Ausdruck und ein Zur-Geltung-kommen ihrer Überzeugungen. „Bei der Herrschaft des Polytheismus dagegen ist die Entstehung der Wissenschaft unmöglich", denn „der Polytheismus prädisponiert den Menschen zur Trennung und Isolierung der Erscheinungen, lenkt die Bewegung seines Denkens nach einer anderen Seite und hält die Entwicklung des Wissens zurück." „In Ländern, wo der Polytheismus herrscht, können von Zeit zu Zeit große Männer erscheinen, welche vermöge eines gewaltigen Aufschwungs ihres Verstandes unter Befreiung von den polytheistischen Begriffen ihres Landes in größerem oder geringerem Maße die Regelmäßigkeit und Einheit der Naturerscheinungen entdecken; aber ihre Begriffe und Anschauungen können nicht Wurzel fassen; sie bleiben ohne jede Wirkung auf die Intellekte und haben infolgedessen keinen Einfluß auf die Entwicklung des Wissens. Das hat seinen Grund darin, daß in den polytheistischen Ländern die Richtung der Geister der Richtung der Wissenschaft völlig entgegengesetzt ist. Der Polytheismus strebt nach Trennung und Isolierung der Welterscheinungen, die Wissenschaft dagegen strebt nach ihrer Vereinigung und Verallgemeinerung. Der Polytheismus macht die Geister geneigt, jede Erscheinung einer besonderen Ursache zuzuschreiben; dagegen lehrt sie die Wissenschaft, die Vielheit der Erscheinungen auf ein und dieselbe Ursache zurückzuführen. Aber indem der Monotheismus die Menschen lehrt, daß alles, was in der Welt vor sich geht, das eine oberste Wesen zu seinem Prinzip hat, muß er, wie oben gezeigt wurde, unausbleiblich zur Wissenschaft führen."

. . . . . Nur das Christentum hat eine bis dahin nie gesehene Verliebtheit in die Kreatur erzeugt und das Herz durch ein liebevolles Erbarmen mit allem Existierenden verwundet. Das „Naturgefühl" — wenn man darunter das Verhältnis zur Kreatur selbst versteht, nicht zu ihren Formen, wenn man in ihm etwas mehr sieht als einen äußeren subjektiv-ästhetischen Genuß der „Naturschönheiten" — dieses Gefühl ist durchaus christlich und außerhalb des Christentums völlig undenkbar, denn es setzt das Gefühl von der Realität der Kreatur voraus. Aber dieses Naturgefühl entstand und entsteht nicht in der Seele der „gemäßigten", protestantisierenden und auf jegliche Art rationalisierenden Homoiusianer, welche dem Verstande alles zu Gefallen tun, sondern bei den Asketen und Bändigern des Verstandes, bei den strengen Vollbringern von Werken — bei den Anhängern der Homousie.

Dieses Verhältnis zur Kreatur wurde erst dann denkbar, als die Menschen in der Kreatur nicht nur eine Schale der Dämonen erblickten, nicht irgendeine Emanation der Gottheit und nicht ihre wesenlose Erscheinung gleich der Erscheinung des Regenbogens in den Wassertropfen, sondern eine selbständige, eigen-gesetzliche und selbstverantwortliche göttliche Schöpfung, die von Gott geliebt wird und fähig ist, Seine Liebe zu erwidern. Im Gegenteil, alle anderen Vorstellungen, welche die Kreatur zu erheben scheinen, verwandeln sie in Wahrheit in ein Nichts: ihre Selbständigkeit, ihr eigenes Sein und folglich ihre freie Selbstbestimmung ist eine leere Scheinbarkeit. Die Kreatur als solche ist ein entschiedenes Nichts, und real sind nur die Dämonen oder die „Substanz", welche diesem Nichts zugrunde liegt — eine unbekannte und unerbittliche Substanz; aber sowohl die Dämonen als

auch die Substanz sind, da sie die Selbst-Begründung der Dreifaltigen Liebe nicht in sich haben, nicht unbedingt und darum ebenfalls scheinbar. Jede Weltanschauung außer dem Christentum ist in ihrem innersten Wesen akosmistisch und atheistisch: für sie gibt es weder Gott noch die Welt.

„Gott kann nicht aufhören, Gott zu sein, wie das Dreieck es nicht verhindern kann, daß die Summe seiner Winkel zwei Rechten gleicht"; der göttliche Egoismus — das war es, was Gott in einen Dämon verwandelte. Im Gegenteil, die christliche Idee Gottes als der Wesentlichen Liebe, als der Liebe in Sich und darum auch außer Sich; die Idee der göttlichen Demut, der Selbst-Erniedrigung Gottes, welche sich zuerst in der Schöpfung der Welt, d. h. in der Schaffung eines selbständigen Seins neben sich, in der Verleihung der Freiheit an dieses, sich nach seinen eigenen Gesetzen zu entwickeln und folglich in der freiwilligen Begrenzung Seiner Selbst manifestiert; die Idee der göttlichen Demut, der göttlichen Selbst-Erniedrigung — diese Idee, sage ich, war vor allem der Boden für die Anerkennung der Selbständigkeit der Kreatur und darum ihrer sittlichen Verantwortlichkeit vor Gott. In der alten Welt konnte es keine sittliche Verantwortlichkeitsidee der Kreatur vor Gott geben, weil es die Idee von der Freiheit der Kreatur nicht gab. Christus führte die Idee von der göttlichen Demut bis an die äußerste Grenze: indem Gott in die Welt eintritt, legt Er die Gestalt seiner Herrlichkeit ab und nimmt die Gestalt Seiner Kreatur an (Phil. 2, 6—8), unterwirft sich den Gesetzen des kreatürlichen Lebens — stört den Weltlauf nicht, schleudert keine Blitze auf die Welt und betäubt sie nicht mit Donnergetöse, wie die Heiden es sich vorstellten (es genügt, an den Mythos von Zeus und Semele zu erinnern), sondern erstrahlt vor ihr nur in mildem Licht, indem Er Seine sündhafte und zerquälte Kreatur an sich zieht — sie zur Vernunft bringt, aber nicht straft. Gott liebt Seine Kreatur und steht für sie, für ihre Sünde Qual aus. Gott streckt Seine Hände Seiner Kreatur entgegen, bittet und ruft sie zu sich, erwartet Seinen verlorenen Sohn. Aber die an der Spitze der Kreatur stehende

Menschheit ist für sie vor Gott verantwortlich, gleichwie auch ein Mensch für den anderen verantwortlich ist.

Freilich ist hier die dogmatische Idee ungenau zum Ausdruck gebracht; aber das geschah mit Vorbedacht, weil sich auf diese Weise die Erlebnisse in einem gröberen und darum anschaulicheren Umriß darstellen.

Die Erwartung der Rettung und der Erneuerung für die Kreatur, das quälende Gefühl der freien Verantwortlichkeit für die Kreatur, das bohrende Mitleid mit ihr, das tiefgehende Bewußtsein der eigenen Ohnmacht — der Ohnmacht wegen der Sünde und Unreinheit — dringen schneidend bis zum verborgenen Tränenquell in die Seele des Asketen ein. Wir, die wir erlöst sind, wir, die wir von Gott alles erhielten, wir, die wir in der Sünde vergraben sind, sehen oft die Welt nicht einmal durch diese Sünde hindurch, obwohl „Gott die Welt also geliebt hat, daß Er Seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Denn Gott hat seinen Sohn nicht gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde" (Joh. 3, 16, 17); — obwohl Christus in dem feierlichsten Augenblick seines Erdenlebens seinen Jüngern geboten hat: „Gehet hin in alle Welt und prediget das Evangelium aller Kreatur" (Mark. 16, 15); — obwohl wir „die Hoffnung des Evangeliums" haben, „welches gepredigt ist unter aller Kreatur, die unter dem Himmel ist" (Kol. 1, 23); — obwohl „das ängstliche Harren der Kreatur auf die Offenbarung der Kinder Gottes wartet; sintemal die Kreatur unterworfen ist der Eitelkeit ohne ihren Willen, sondern um des willen, der sie unterworfen hat auf Hoffnung; denn auch die Kreatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß alle Kreatur sehnet sich mit uns und ängstet sich noch immerdar; nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir haben des Geistes Erstlinge, sehnen uns auch bei uns selbst nach der Kindschaft und warten auf unseres Leibes Erlösung." (Röm. 8, 19—23.)

auch die Substanz sind, da sie die Selbst-Begründung der Dreifaltigen Liebe nicht in sich haben, nicht unbedingt und darum ebenfalls scheinbar. Jede Weltanschauung außer dem Christentum ist in ihrem innersten Wesen akosmistisch und atheistisch: für sie gibt es weder Gott noch die Welt.

„Gott kann nicht aufhören, Gott zu sein, wie das Dreieck es nicht verhindern kann, daß die Summe seiner Winkel zwei Rechten gleicht"; der göttliche Egoismus — das war es, was Gott in einen Dämon verwandelte. Im Gegenteil, die christliche Idee Gottes als der Wesentlichen Liebe, als der Liebe in Sich und darum auch außer Sich; die Idee der göttlichen Demut, der Selbst-Erniedrigung Gottes, welche sich zuerst in der Schöpfung der Welt, d. h. in der Schaffung eines selbständigen Seins neben sich, in der Verleihung der Freiheit an dieses, sich nach seinen eigenen Gesetzen zu entwickeln und folglich in der freiwilligen Begrenzung Seiner Selbst manifestiert; die Idee der göttlichen Demut, der göttlichen Selbst-Erniedrigung — diese Idee, sage ich, war vor allem der Boden für die Anerkennung der Selbständigkeit der Kreatur und darum ihrer sittlichen Verantwortlichkeit vor Gott. In der alten Welt konnte es keine sittliche Verantwortlichkeitsidee der Kreatur vor Gott geben, weil es die Idee von der Freiheit der Kreatur nicht gab. Christus führte die Idee von der göttlichen Demut bis an die äußerste Grenze: indem Gott in die Welt eintritt, legt Er die Gestalt seiner Herrlichkeit ab und nimmt die Gestalt Seiner Kreatur an (Phil. 2, 6—8), unterwirft sich den Gesetzen des kreatürlichen Lebens — stört den Weltlauf nicht, schleudert keine Blitze auf die Welt und betäubt sie nicht mit Donnergetöse, wie die Heiden es sich vorstellten (es genügt, an den Mythos von Zeus und Semele zu erinnern), sondern erstrahlt vor ihr nur in mildem Licht, indem Er Seine sündhafte und zerquälte Kreatur an sich zieht — sie zur Vernunft bringt, aber nicht straft. Gott liebt Seine Kreatur und steht für sie, für ihre Sünde Qual aus. Gott streckt Seine Hände Seiner Kreatur entgegen, bittet und ruft sie zu sich, erwartet Seinen verlorenen Sohn. Aber die an der Spitze der Kreatur stehende

Menschheit ist für sie vor Gott verantwortlich, gleichwie auch ein Mensch für den anderen verantwortlich ist.

Freilich ist hier die dogmatische Idee ungenau zum Ausdruck gebracht; aber das geschah mit Vorbedacht, weil sich auf diese Weise die Erlebnisse in einem gröberen und darum anschaulicheren Umriß darstellen.

Die Erwartung der Rettung und der Erneuerung für die Kreatur, das quälende Gefühl der freien Verantwortlichkeit für die Kreatur, das bohrende Mitleid mit ihr, das tiefgehende Bewußtsein der eigenen Ohnmacht — der Ohnmacht wegen der Sünde und Unreinheit — dringen schneidend bis zum verborgenen Tränenquell in die Seele des Asketen ein. Wir, die wir erlöst sind, wir, die wir von Gott alles erhielten, wir, die wir in der Sünde vergraben sind, sehen oft die Welt nicht einmal durch diese Sünde hindurch, obwohl „Gott die Welt also geliebt hat, daß Er Seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Denn Gott hat seinen Sohn nicht gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde" (Joh. 3, 16, 17); — obwohl Christus in dem feierlichsten Augenblick seines Erdenlebens seinen Jüngern geboten hat: „Gehet hin in alle Welt und prediget das Evangelium aller Kreatur" (Mark. 16, 15); — obwohl wir „die Hoffnung des Evangeliums" haben, „welches gepredigt ist unter aller Kreatur, die unter dem Himmel ist" (Kol. 1, 23); — obwohl „das ängstliche Harren der Kreatur auf die Offenbarung der Kinder Gottes wartet; sintemal die Kreatur unterworfen ist der Eitelkeit ohne ihren Willen, sondern um des willen, der sie unterworfen hat auf Hoffnung; denn auch die Kreatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß alle Kreatur sehnet sich mit uns und ängstet sich noch immerdar; nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir haben des Geistes Erstlinge, sehnen uns auch bei uns selbst nach der Kindschaft und warten auf unseres Leibes Erlösung." (Röm. 8, 19—23.)

„Die Liebe zur Natur ... Aber die Askese, aber die Flucht vor der Natur?" werden die Weltmenschen einwenden. Als Antwort darauf behaupte ich im voraus, daß der Geist des christlichen Asketentums in der profanen Literatur bisher ganz und gar nicht verstanden worden ist und alles, was über ihn gesagt wird, nur äußerlich und ohne Beweise vorgebracht wird. Die Äußerungen weltlicher Schriftsteller über die geistliche Übung sind meistenteils „klägliche" Worte, zu denen übrigens teilweise die Ungewandtheit ihrer kirchlichen Gegner, teilweise die Unmöglichkeit, über die asketische Erfahrung außerhalb der Erfahrung selbst zu sprechen, den Anlaß gaben. Das hat zur Folge, daß man gewöhnlich den wesentlichen Unterschied des christlichen Asketentums von dem Asketentum der anderen Religionen, insbesondere der indischen nicht sieht. Es ist freilich nicht schwer, ihre Identität zu „beweisen", indem man einzelne Worte und aus dem Zusammenhang gerissene Aussprüche zusammenstellt. Wer aber in das innere Wesen der beiden Arten des Asketentums eingedrungen ist, der wird zugeben, daß es nichts Entgegengesetzteres gibt als eben sie. Jenes Asketentum ist eine Flucht, dieses ist ein Kunstgriff; jenes ist trübe, dieses — freudig. Jenes gründet sich auf die schlimme Botschaft vom Bösen, welches über die Welt herrscht; dieses — auf die frohe Botschaft vom Sieg, welcher das Böse in der Welt bezwungen hat. Jenes gibt die Überlegenheit, dieses — die Heiligkeit. Jenes geht vom Menschen aus, dieses — von Gott. Jenes verabscheut die Kreatur, obwohl es von ihrem Bösen unwillkürlich angezogen wird, indem es eine magische Gewalt über sie erlangen möchte; dieses ist in die Kreatur verliebt, obwohl es die Sünde haßt, welche sie verzehrt; und der Asket bedarf keiner magischen Kräfte, weil die begnadete Kreatur das Joch der Heteronomie der Sünde fortnehmen und fähig sein wird, durch sich selbst nach dem ihr von Ewigkeit her gegebenen Bilde des Seins zu leben. Für jenes Asketentum ist alles schattenhaft und erscheint nur von außen schön, im Inneren aber ist es greulich und voller Fäulnis; für dieses ist alles voller Realität, und die sichtbare Schönheit ist nur

ein „Aufwurf" und Moder im Vergleich zu dem, was sich in dem geheimen Innersten der von Gott erschaffenen Kreatur verbirgt. Für jenes Asketentum ist die Kreatur sklavisch an ihre Ursache gebunden; für dieses übt sie in bezug auf den Schöpfer und Vater freie Selbstbestimmung aus. Für jenes Asketentum ist der Tod das konstitutive Element des kreatürlichen Lebens; für dieses ist er eine sinnlose, zufällige Erscheinung, die von Christus schon in der Wurzel untergraben ist. Jener Asket flieht, um zu fliehen, er versteckt sich; dieser flieht, um rein zu werden, er überwindet. Jener schließt die Augen vor der Kreatur; dieser trachtet danach, sie hell werden zu lassen, um klarer zu sehen. Es gibt gar nichts Entgegengesetzteres als diese beiden Arten des Asketentums. Die Verzweiflung und der Triumph, der Trübsinn und die Freude — das ist schon der anfängliche Unterschied.

Aber je schärfer diese eigenartigen Elemente der christlichen Beziehung zur Kreatur überhaupt und insbesondere zum Menschen hervortreten, um so größer ist das asketische Werk. Ein Christ, der das asketische Werk bis zum äußersten nicht anerkennt, der sich nicht durch Mühsal erzogen hat; ein Christ, der fortfährt, „von dieser Welt" zu bleiben; ein Christ, der unfähig ist und nicht danach strebt, „über dem weltlichen Gefüge" zu sein — ein solcher kann die göttliche Kreatur lästern, vor dieser oder jener natürlichen Erscheinung des kreatürlichen Lebens verächtlich die Stirn runzeln und sich davor ekeln. Sieh nur, ist es nicht die Intelligenz, welche sich vor der Ehe ekelt? Ist nicht L. Tolstojs „Kreuzersonate" — dieses typische Werk aus der Sphäre der Intelligenz — Schmutz und Lästerung zugleich? Verneint nicht das nachsichtig-verächtliche und im Grunde genommen unflätig-ekle Hindeuten der Männer einer „wissenschaftlichen" Weltanschauung auf den Körper den Körper selbst in seiner geheimnisvollen Tiefe, in seiner mystischen Wurzel? Das Asketentum wird darum nicht anerkannt, weil sein ideelles Wesen nicht anerkannt wird — die Idee der Vergottung, die Idee des heiligen Leibes —, wenn ich mich dieser von den Häretikern verdorbenen Redeweise bedienen darf.

Die Intellektuellen werfen der kirchlichen Lebensauffassung den metaphysischen Dualismus vor und bemerken selbst nicht, daß sie die Lüge des Dualismus von sich auf die Kirche abwälzen. Indessen enthüllt die kirchenväterliche Theologie in sehr bestimmter Weise die Wahrheit, daß das ewige Leben nicht nur das Leben der Seele, sondern auch dasjenige des Leibes sei; so nach dem hl. Gregor von Nyssa: *ἡ ζωὴ αὕτη οὐ τῆς ψυχῆς ἐστι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ σώματος.* Nicht nur „die Seele des Christen" wird der „göttlichen Natur teilhaftig", sondern auch der Leib; der Mensch vereinigt sich mit Gott geistig und leiblich. Wie Simeon der Neue Theologe sagt, „homo Deo spiritualiter corporaliterque unitur". Die Läuterung des Herzens eröffnet den Ausblick auf die himmlische Welt und gestaltet dadurch den ganzen Menschen. Geheiligt wird die Seele, geheiligt wird auch der Leib; der heiligen Seele ist auch der heilige Leib verbunden.

Die Pfeiler der kirchlichen Lebensauffassung — der heilige Irenäus von Lyon, der heilige Methodius von Patara, der heilige Athanasius der Große, der heilige Johannes Chrysostomos und eine Menge anderer bringen diese Idee so klar zum Ausdruck und beharren auf ihr so unerschütterlich, daß der Leser, welcher das Asketentum mit den Augen der profanen Schriftsteller betrachtet, welche vom Asketentum, entweder aus Unwissenheit oder aus böser Absicht gegen die Kirche, sprechen, notwendig verblüfft sein muß.

Die Idee des heiligen Leibes.....

Ihr dient das Fasten; und aus demselben Grunde, dessentwegen das Fasten verworfen wird, schämt sich die Intelligenz des Essens. Das ist aufrichtig, und eben darin liegt das Entsetzliche, daß es aufrichtig ist. Zum Essen, geschweige denn zum Kosten ist der Intellektuelle unfähig — er weiß nicht einmal, was kosten, was heiliges Essen bedeutet: sie „kosten" die Gabe Gottes nicht, sie „essen" nicht einmal die Nahrung, sondern sie verschlingen chemische Stoffe. Es vollzieht sich nur eine tierische, nackte „physiologische Funktion", welche qualvoll beschämend ist; und diese „Funktion" verachtet man, man schämt sich ihrer. Man schämt

sich und tut es; darum ißt der Intellektuelle zynisch, verehelicht sich zynisch, herausfordernd, mit Verletzung der eigenen und fremden Schamhaftigkeit. In der Seele ist keine Ruhe und kein Frieden, sondern Verwirrung und Schwere: — das erste Anzeichen einer nicht begnadeten, dem Leben undankbaren Seele, welche die unschätzbare Gabe Gottes verwirft und das Sein hochmütig nach ihrer Art umgestalten möchte.

AUS DEM ZEHNTEN BRIEF: SOPHIA

Die geisterfüllte Persönlichkeit ist schön — und zwar ist sie zwiefach schön. Sie ist objektiv schön, als Gegenstand der Anschauung für die Umgebung; sie ist auch subjektiv schön, als Mittelpunkt einer neuen, geläuterten Anschauung der Umgebung. In dem Heiligen ist uns für unsre Anschauung die schöne ersterschaffene Kreatur offenbart; für die Anschauung des Heiligen entblößt die ersterschaffene Kreatur sich ihrer Verweslichkeit: die Kirchlichkeit ist die Schönheit des neuen Lebens in der Unbedingten Schönheit — im Heiligen Geist. Das ist — eine Tatsache. Aber diese doppelte Tatsache muß zum Nachdenken führen und die Frage aufdrängen: Wie ist dieses heilige, dieses schöne Moment der Kreatur zu verstehen? Was ist seine objektive Natur? Was ist es metaphysisch?

Bevor man aber an die Beantwortung der gestellten Frage geht, ist es nützlich, einen Vorbehalt zu machen.

Das eine und ganze Objekt der religiösen Wahrnehmung zerfällt in der Sphäre des Verstandes in eine Vielheit von Aspekten, in einzelne Facetten, in Splitter des Heiligtums, und in diesen ist keine Gnade: der kostbare Alabaster ist zerschlagen und das heilige Salböl wird vom trockenen Sand der glühenden Wüste gierig aufgesogen. Das wurde schon früher bei den verstandesmäßigen Antinomien des Dogmas gezeigt; jetzt wird die Rede sein von solchen Splittern, die nicht in offenkundiger Antinomie zueinander stehen, weil sie nicht einander Entgegengesetztes, sondern einfach Verschiedenes darstellen. Jede von diesen logischen Facet-

ten des unmittelbaren Erlebens ist — verstandesmäßig — von den übrigen sehr verschieden und mit ihnen — logisch — gar nicht verbunden, weil nur die Totalität der Erfahrung jeder Facette ihren Platz anweist: die Verbindung der einzelnen Aspekte ist synthetisch, aber nicht analytisch, und sie wird nur a posteriori, in Gestalt der Offenbarung gegeben, d. h. als Tatsache der geistigen Erfahrung. Aber letztere erscheint im Erleben nicht nur als Tatsache, nicht nur als Intuition, sondern auch als Diskursion, weil ihr Sein als schöpferischer Akt der Dreieinigen Wahrheit selbst wahrgenommen wird. Die faktisch gegebene Synthese der einzelnen Seiten des Glaubensobjektes findet ihre Rechtfertigung — die Rechtfertigung ihrer Notwendigkeit — in dem ewig seienden Lichte der Heiligen Dreifaltigkeit. Aber nicht nur eine solche Rechtfertigung der Synthese, sondern auch die Synthese selbst unterliegt keiner verstandesmäßigen Ableitung. Man kann das an einem Beispiel erläutern. Kann denn jemand, der die geometrischen Körper gar nicht kennt, sich eine konkrete Vorstellung von einem Körper bilden, wenn er sich nur an Flächen-Figuren hält — an Punkte, Linien und Flächenteile, welche von diesen oder jenen Konturen begrenzt sind („flache Fetzen")? Können wir uns denn das Gebilde des vier-dimensionalen Raumes vorstellen nach dessen drei Dimensionen im dreidimensionalen Raum? Können wir uns denn vorstellen, wenn wir nur zwei Farben getrennt kennen, was ihre Mischung ergeben wird? So ist es auch hier — in der Sphäre des Glaubens. Das eben bringt mich in große Verwirrung. In der Tat: wenn man kein vollständiges System von Begriffen aufbaut, wenn man kein abgeschlossenes Schema für die Erlebnisse entwickelt — und ich befinde mich eben in dieser Lage —, so ist es fast unmöglich zu entscheiden, was man sagen und was man weglassen soll — wovon man zuerst und wovon man nachher sprechen soll. Diese oder jene Begriffsordnung ist eben doch keine wahrhaft logische, sondern immer nur eine bedingte, mehr oder weniger bequeme. Die einzelnen Begriffe werden mechanisch aneinander gefügt: wenn das religiöse Objekt in die

Sphäre des Verstandes eintritt, so entspricht der Sache am meisten das Bindewort „und". Denn man kann nicht sagen, was in dem ewigen Sein des Erlebbaren zuerst und was nachher gegeben wird: dort ist alles eins; psychologisch aber tritt das eine früher, das andere später hervor in Abhängigkeit von vielen persönlichen Bedingungen. Es ist mir schwer, für einen anderen zu entscheiden, welche Reihenfolge er leichter übersehen kann. Ich schreibe und bin mir doch dessen bewußt, daß ich mich zersplittere, weil ich nicht alles, was sich im Bewußtsein drängt, auf einmal sagen kann.

Bisher habe ich versucht, an einigen konkreten Beispielen das Hauptthema meines letzten Briefes festzustellen, daß nämlich die ewigen Wurzeln der ganzen Kreatur, durch die sie in Gott festgehalten wird, von den Heiligen wahrgenommen werden. Aber die Wahrnehmung des Ewigen als solchen ist seitens der Erkenntnis ein Sehen des Dinges in seiner inneren Notwendigkeit — ein Sehen des Dinges in seinem Sinn, in der Vernunft seines Daseins. Indem der heilige Asket den unbedingten Wert der Geschöpfe betrachtet, sieht er die Vernunft ihres objektiven Seins, ihren *λόγος*. Da aber die sekundäre Vernunft nur insofern aktuell seiend gedacht wird, als sie in der absoluten Vernunft wurzelt, sich von dem Lichte der Wahrheit nährt, so ist die Vernunft des Dinges vom Standpunkt der Kreatur jener Akt, durch welchen sich die Kreatur von ihrer Selbstheit lostrennt, aus sich heraustritt, und durch welchen sie als sich selbst erschöpfende in Gott ihre Befestigung findet; anders gesagt, die Vernunft des Dinges ist vom Standpunkt der Kreatur die Liebe zu Gott und das aus ihr hervorgehende Schauen Gottes, eine besondere Idee von Ihm — eine bedingte Vorstellung vom Unbedingten. Vom Standpunkt des Göttlichen Seins ist die Vernunft der Kreatur eine unbedingte Vorstellung vom Bedingten, die Idee Gottes von einem besonderen Ding — jener Akt, durch welchen es Gott in der unaussprechlichen Selbst-Erniedrigung seiner Unendlichkeit und Absolutheit wohlgefällt, neben dem Göttlichen Inhalt seines Göttlichen Denkens an das Endliche und Begrenzte zu denken, durch

welchen Er in die Fülle des innersten Seins der Dreifaltigkeit das magere Halbsein der Kreatur einführt und ihr ein eigenes Sein und die Selbst-Bestimmung schenkt, d. h. die Kreatur gleichsam auf die gleiche Höhe mit sich Selbst stellt; vom Standpunkt Gottes ist die Vernunft der Kreatur die sich selbst herabsetzende Liebe Gottes zur Kreatur. Indem diese Liebe-Idee-Monade, dieses vierte hypostatische Element durch einen unbeschreiblichen Akt (— in dem die unaussprechliche Demut der Göttlichen Liebe und die unbegreifliche Kühnheit der kreatürlichen Liebe sich miteinander berühren und einander fördern —) in das Leben der Göttlichen Trinität eintritt, welche höher steht als die Ordnung (— denn die Zahl 3 hat keine Ordnung —) ruft sie in bezug auf sich selbst einen Unterschied nach der Ordnung — *κατὰ τάξιν* — der Hypostasen der Heiligen Trinität hervor, welcher diese Beziehung ihrer selbst zu ihrer eigenen Kreatur und ihre daraus hervorgehende Bestimmung durch die Kreatur wohlgefällt, und welche sich dadurch selbst der absoluten Attribute „beraubt" oder ihrer „verlustig geht". Obwohl Er allmächtig bleibt, verhält sich Gott zu Seiner Schöpfung, als wäre Er nicht allmächtig: Er zwingt die Kreatur nicht, sondern überzeugt; nötigt sie nicht, sondern bittet. Während sie in sich „eins" bleiben, machen sich die Hypostasen zum „anderen" in bezug auf die Kreatur. Letzteres offenbart sich in dem Charakter der providentiellen Tätigkeit, sowohl in jedem besonderen Leben als auch — vor allem — in den drei aufeinander folgenden Bünden mit der gesamten Welt. Anders gesagt: wenn sich diese drei Bünde vorbildlich und vorläufig in dem persönlichen Leben der Monade offenbaren — ontogenetisch —, so wiederholen sie sich vollständig in der Geschichte der gesamten Kreatur — philogenetisch.

Doch verzeih mir, mein Freund, alle diese groben und verhaßten Pinzetten und Skalpells, mit deren Hilfe man die feinsten Fasern der Seele präparieren muß. Denke nur ja nicht, daß meine kalten Worte — metaphysische Spekulation, „Gnosis", sind. Sie sind nur dürftige Schemata für das,

was in der Seele erlebt wird. Jene Monade, von der ich rede, ist keine metaphysische Wesenheit, welche in einer logischen Bestimmung gegeben ist, sondern wird in der lebendigen Erfahrung erlebt; sie ist — eine religiöse Gegebenheit, die nicht a priori, sondern a posteriori bestimmt wird —, nicht durch den Hochmut der Konstruktion, sondern durch die Demut des Empfangens. Wohl bin ich gezwungen, mich der metaphysischen Terminologie zu bedienen, aber diese Termini haben in meiner Rede keinen streng technischen Sinn, sondern einen konventionellen oder vielmehr einen symbolischen, etwa die Bedeutung von Farben, durch welche das innerlich Erlebte dargestellt wird. Ich sagte also „Monade", d. h. eine gewisse reale Einheit. Logisch und metaphysisch würde sie als solche den übrigen Monaden entgegengesetzt werden, schlösse sie aus der Sphäre ihres Ich aus, oder aber sie würde, indem sie ihre Eigenheit verlöre, von den übrigen Monaden erfaßt und flösse mit ihnen in eine ununterscheidbare, elementare Einheit zusammen. Aber in jenen geistigen Zuständen, von denen hier die Rede ist, verliert nichts seine Individualität; alles wird als innerlich, organisch miteinander verbunden, als durch die freie Tat der Selbstverleugnung zusammengeschweißt, als innerlich einheitlich, innerlich ganz wahrgenommen — kurz: als vieleiniges Wesen. Alles ist wesenseins und alles hypostatisch verschieden. Nicht eine einfach gegebene, elementare, faktische Einheit fügt es zusammen, sondern eine durch einen ewigen Akt verwirklichte Einheit, ein bewegliches Gleichgewicht der Hypostasen, gleichwie bei dem fortwährenden Austausch der Energie durch die strahlenden Körper sich zwischen ihnen ein bewegliches Gleichgewicht der Energie einstellt — eine ruhende Bewegung und eine bewegliche Ruhe. Die Liebe „erschöpft" ewig jede Monade und „verherrlicht" sie ewig — führt die Monade aus sich heraus und befestigt sie in sich und für sich. Die Liebe nimmt ewig fort, um ewig zu geben; tötet ewig, um ewig zu beleben. Die Einheit in der Liebe ist dasjenige, was jede Monade aus dem Zustand der reinen Potentialität, d. h. des geistigen Schlafes, der gei-

stigen Leere und des gestaltlosen Chaos herausführt, und was somit der Monade die Wirklichkeit, die Aktualität, das Leben und das Wachen gibt. Das rein subjektive, abgesonderte und blinde Ich der Monade erschöpft sich für das Du der anderen Monade, und durch dieses Du wird das Ich rein objektiv, d. h. bewiesen. Indem es, wie es sich selbst durch die zweite beweist, von der dritten Monade wahrgenommen wird, findet sich das Ich der ersten Monade im Er der dritten als bewiesen, d. h. es vollendet den Prozeß des Sich-selbst-beweisens und wird „für sich", wobei es zugleich sein „An-sich" erhält; denn das also bewiesene Ich ist das vom „An-sich" gegenständlich wahrgenommene „Für das andere". Aus der nackten und leeren Selbst-Identität — „Ich!" — wird die Monade zu einem inhaltserfüllten Akt, welcher das Ich mit dem Ich synthetisch verbindet (Ich = Ich), d. h. zum Organ des einen Wesens.

Die Liebe Gottes, die dieses Wesen durchströmt — das ist der schöpferische Akt, durch den es erstens das Leben, zweitens die Einheit und drittens das Sein erhält; die Einheit — nicht als Faktum, sondern als Akt — ist ein mystisches Produkt des Lebens, aber das Sein — ein Produkt der Einheit: das wahre Sein ist die substantielle Beziehung zum anderen und die Bewegung in sich — sowohl Einheit gebend als auch aus der Einheit des Seins hervorgehend. Aber jede Monade existiert nur, sofern sie die Göttliche Liebe zu sich heranläßt, „denn durch Ihn (Gott) leben, weben und sind wir (Apg. 17, 28). Dieses „Große Wesen" ist nicht jenes, zu dem A. Comte gebetet hat, sondern ein wahrhaft großes — es ist die verwirklichte Göttliche Weisheit, ‚Chochma' (hebr.), *Σοφία* Sophia oder die Allweisheit.

Sophia ist die große Wurzel des ungeteilten Ganzen der Kreatur [vgl. *πᾶσα ἡ κτίσις* (Röm. 8, 22), d. h. die ungeteilt ganze Kreatur, nicht nur alle], durch welche die Kreatur sich in das inner-dreifaltige Leben versenkt, und durch welche sie das Ewige Leben von dem Einen Urquell des Lebens für sich erhält; Sophia ist das ersterschaffene Wesen der

Kreatur, die schöpferische Göttliche Liebe, welche „ist ausgegossen in unser Herz durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist" (Röm. 5, 5); daher erscheint als das wahre Ich des Vergotteten, als sein „Herz" eben die Göttliche Liebe, so wie auch das Wesen der Gottheit die inner-trinitarische Liebe ist. Denn alles existiert in Wahrheit nur insofern, als es der Gottheit-Liebe, des Urquells des Seins und der Wahrheit teilhaftig wird. Wenn die Kreatur von ihrer Wurzel losgerissen wird, dann erwartet sie der unvermeidliche Tod: „Wer mich findet" — so spricht die Allweisheit selbst — „der findet das Leben und wird Wohlgefallen von dem Herrn bekommen; wer aber an mir sündiget, der verletzt seine Seele: alle, die mich hassen, lieben den Tod" (Spr. Sal. 8, 35, 36).

Mit Rücksicht auf die Kreatur ist die Sophia der Schutzengel der Kreatur, die ideale Persönlichkeit der Welt. Während sie in bezug auf die Kreatur die gestaltende Vernunft ist, ist sie der gestaltete Inhalt der Göttlichen Vernunft, ihr „psychischer Inhalt", der vom Vater ewig durch den Sohn geschaffen und im Heiligen Geiste vollendet wird: Gott denkt in Dingen.

Existieren bedeutet daher gedacht werden, im Gedächtnis sein oder endlich von Gott erkannt werden. Wen Gott „kennt", der besitzt Realität, wen Er aber nicht kennt, der existiert nicht in der geistigen Welt, in der Welt der wahren Realität, und dessen Existenz ist scheinbar. Solche Personen sind leer, und in der Beleuchtung des Dreistrahlenden Lichtes wird offenbar, daß sie überhaupt nicht da sind, und daß sie nur existierend schienen: um zu sein — muß man von Gott erkannt werden (vgl. Joh. 10, 14; Matth. 7, 23, 25, 31). Der in der Ewigkeit Seiende „erkennt" auch in der Ewigkeit; aber das, was er in der Ewigkeit „erkennt", erscheint in der Zeit in einem bestimmten Augenblick. Gott, der über-zeitliche, für den die Zeit in allen ihren Momenten als einiges „Jetzt" gegeben ist, erschafft die Welt nicht in der Zeit; aber für die Welt, für die Kreatur, welche in der Zeit lebt, wird die Weltschöpfung notwendig auf bestimmte Zeiten und Fristen bezogen.

Es fragt sich: „Warum gerade auf diese Zeiten und Fristen und nicht auf irgendwelche andere?" — Diese Frage beruht, wie ich glaube, auf einem Mißverständnis, nämlich auf einer Verwechslung der kosmischen Zeit mit der Zeit in der Abstraktion. Die kosmische Zeit ist ein Folgen, und als Folge verleiht sie allem demjenigen, was Folge besitzt, die Aufeinanderfolge. Anders gesagt: sie ist eine innere Organisiertheit, deren jedes Glied sich unverrückbar dort befindet, wo es sich befindet. Die Folge alles anderen, welche sich — mathematisch ausgedrückt — durch dessen „Übereinstimmung" mit dieser fundamentalen, folgeartigen „taxogenen" Reihe vollzieht, muß ebenfalls organisiert sein. Die Übereinstimmung der Momente der Zeit und der Erscheinungen erfolgt kraft der inneren Verwandtschaft jedes gegebenen Zeitmomentes und jeder gegebenen Erscheinung; im Wesen des gegebenen Momentes ist auch das beschlossen, daß er durch Übereinstimmung mit bestimmten Erscheinungen verbunden wird. Wenn sich aber einmal eine solche Übereinstimmung eingestellt hat, dann ist die Frage: „Warum ist die Erscheinung dann entstanden und nicht dann?" gerade so ungereimt wie die Frage: „Warum folgt das Jahr 1912 dem Jahre 1911 und nicht dem Jahre 1915?"

Aber ganz anders verhält es sich mit der Zeit in der Abstraktion des Verstandes. Der Verstand trennt nämlich den äußeren Aspekt der Zeit von ihrer anatomischen Zusammensetzung im Innern ab; der Verstand nimmt die Form der Folge, aber entfernt daraus den Inhalt der Folge; es ergibt sich ein leeres und indifferentes Schema des Folgens, in welchem in der Tat jedes Paar von Momenten umgestellt werden kann, und das Ergebnis kraft der Unpersönlichkeit dieser Momente dennoch absolut in nichts von dem verschieden ist, woraus es gewonnen wurde. Wenn man diesen seinem Wesen nach sinnlosen Begriff für die Zeit ausgibt, dann muß natürlich die ungereimte Frage entstehen: „Weshalb hat denn Gott die Welt gerade vor so und so viel Jahrtausenden erschaffen und nicht zu irgendeinem anderen Zeitpunkt?" — ein Irrtum, dem unter vielen anderen der berühmte Origenes verfiel. Gott erschuf die Welt — für uns — dann, als es der Welt ziemte, erschaffen zu werden — das ist die Antwort auf alle derartigen Fragen.....

Doch wir wollen zum Problem der Sophia zurückkehren.

Als ewige Braut des Göttlichen Wortes hat sie außerhalb Seiner und unabhängig von Ihm kein Sein und zerfällt in die Vielheit der Ideen von der Kreatur; in Ihm aber erhält sie die schöpferische Kraft. In Gott alleinig, ist sie vielfältig in der Kreatur und wird hier in ihren konkreten Erscheinungen wahrgenommen als ideale Persönlichkeit des Menschen, als sein Schutzengel, d. h. als Lichtstrahl der ewigen Würde der Persönlichkeit und als Göttliches Bild im Menschen. Es ist hier nicht möglich, von diesem Göttlichen „Fünklein" zu sprechen, weil dazu eine Übersicht fast aller mystischen Lehren erforderlich wäre. Ich erwähne nur, wie dieser göttliche Abglanz in den Sendschreiben der Apostel bisweilen bezeichnet wird. Es ist dies für den einzelnen Menschen — seine „Behausung im Himmel", „ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist" (2. Kor. 5,1), eine „Behausung, die vom Himmel ist" (2. Kor. 5, 2), in die der Mensch einziehen wird ,wenn sein „irdisches Haus" zerstört wird. Letzteres wird notwendig zerstört werden, nicht weil es auf Erden ist, aber weil es irdisch, d. h. in seinem Wesen verweslich ist. Und obwohl jenes Haus jetzt im Himmel ist (2. Kor. 5, 1), so ist doch nicht dies für dasselbe wesentlich, sondern wesentlich ist, daß es eine „Behausung vom Himmel" ist, d. h. wichtig ist ihre Natur, nicht ihr gegebener Aufenthaltsort. Das irdische Haus und das himmlische Haus sind ihrem Wesen, nicht ihrer Lage nach entgegengesetzt. In der Hölle ist die reine Fleischlichkeit, obwohl sie auch nicht auf Erden sein kann (— die Erde des Herrn wird die Hölle auf sich nicht dulden —); im Paradiese ist die reine Geistigkeit, obwohl der Heilige auch im Leben sich ihm annähern kann. Die ideale Gestalt wird sich in der erleuchteten Kreatur, in dem verklärten Menschen offenbaren. Die irdische „Hütte", d. h. der vergängliche empirische Charakter, wird auch bei dem Apostel Petrus erwähnt (1. Petr. 1, 13—14),

während der dieser Hütte entgegengesetzte ideale Charakter als „ein unvergängliches und unbeflecktes und unverwelkliches Erbe, das behalten wird im Himmel", bezeichnet wird (1. Petr. 1, 4). Das sind die „ewigen Hütten" (Luk. 16, 9) oder die Typen des geistigen Wachstums, von denen der Herr Jesus in dem Gleichnis vom ungerechten Haushalter spricht.

Die Gesamtheit dieser „vielen Hütten" — dieser idealen Hütten des Seienden — setzt das wahre „Haus Gottes" zusammen (Hebr. 3, 6), in welchem der Mensch als „Haushalter" erscheint (1. Kor. 4, 1—2; Tit. 1, 7) und dabei oft als ein unredlicher, der das Haus des Vaters in ein „Kaufhaus" verwandelt (Joh. 2, 15). „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen" (Joh. 14, 2) — sagt Jesus Christus; die einzelnen Wohnungen bilden gleich den Waben das Haus Gottes, den Heiligen Tempel des Herrn oder, in der erweiterten Darstellung desselben Bildes — die Große Stadt, das Himmlische Jerusalem, das Neue und Heilige Jerusalem (Offenb. 21, 2, 10; Hebr. 12, 22 u. a.). Der Heilige Geist lebt in dieser Stadt, erleuchtet sie (Offenb. 22, 5), und daher sind die Geistträger und die der Göttlichen Geheimnisse Kundigen im Besitze der Schlüssel der Stadt (Matth. 16, 17—19; Offenb. 3, 7—9; Matth. 18, 18 u. a.). Der Fall der Kreatur bestand — im ontologischen Plan — in dem Heraustreten aus der Himmlischen Behausung, in der Nichtübereinstimmung der empirischen Entfaltung des Ebenbildes Gottes mit dem himmlischen Bilde Gottes: „das Gefallene verließ seine Behausung" (Jud. 1, 6). Aber die verloren gegangene Übereinstimmung wird nur im Heiligen Geiste wieder erreicht. Daher ist diese Stadt Gottes oder dieses Reich Gottes nur in dem ursprünglichen Reiche Gottes enthalten — in dem Heiligen Geiste, gleichwie diese Allweisheit nur in der ursprünglichen Göttlichen Allweisheit, und diese Mutterschaft nur in der ursprünglichen Vaterschaft — im Vater enthalten ist. Die von der Dreifaltigen Liebe durchtränkte Sophia fließt religiös — nicht verstandesmäßig — beinahe mit dem Wort und dem Geist und dem Vater zusammen, sowie auch mit der

Allweisheit und dem Reiche und der Vaterschaft Gottes; aber verstandesmäßig ist sie etwas ganz anderes als jede dieser Hypostasen.

. . . . . .

Die Idee der vor der Welt bestehenden Sophia-Allweisheit, des Himmlischen Jerusalems, der Kirche in ihrem himmlischen Aspekt oder des Reiches Gottes als der idealen Persönlichkeit der Kreatur oder ihres Schutzengels — oder auch noch als des hypostatischen Systems der weltschöpferischen Gedanken Gottes und des wahren Poles und unvergänglichen Momentes des kreatürlichen Seins — diese Idee ist im Überfluß über die ganze Heilige Schrift und die Werke der Kirchenväter verstreut.....

In Werken, welche unstreitig orthodox sind und seinerzeit einen Bestandteil des neutestamentlichen Kanons ausmachten, wird von der Kirche in der bestimmtesten Weise als von dem der Welt im Dasein vorausgehenden Aeon gesprochen. Gleichfalls ersehen wir aus den Werken des hl. Athanasius des Großen....., daß man in Übereinstimmung mit der Orthodoxie von einer „Ur-Darstellung" unser in Gott reden muß, d. h. wiederum von einer gewissen Praeexistenz. Das ist unzweifelhaft. Aber anderseits ist ebenso unstreitig, daß die gnostische Aeonologie gleichwie auch die von den Origenisten entwickelte Idee der Praeexistenz von der Orthodoxie verdammt wurde. Von hier aus ist begreiflich, daß auch der Begriff selbst der „Praeexistenz", welcher historisch in Begleitung Ärgernis erregender Vernünfteleien erschien, anstößig wurde. Aber für uns bleibt jener Gedanke in voller Kraft, daß, wenn er von Anfang an orthodox war, er dem Wesen der Sache nach nicht aufhören konnte, es zu bleiben, obwohl mit Rücksicht auf die kirchliche Organisation es zur Vermeidung von Ärgernissen klüger war, ihn in der Hitze des Kampfes zu vermeiden. Aber auch jetzt erinnert uns die Kirche während des Gottesdienstes an diese Idee. In der Tat, enthält denn nicht das rührende Gebet: „Christe, Du wahres Licht, erleuchtend und heiligend jeden Menschen, der in die Welt eintreten wird ..." — (vgl. Joh. 19) einen Hinweis

auf jene, denen es bevorsteht, in dieser Welt geboren zu werden, die in diese Welt „gehen", aber, bevor sie noch hier angelangt sind, schon von dem gnadenreichen Licht erleuchtet und geheiligt sind? Also ist die Idee der Praeexistenz auch gegenwärtig der Kirche nicht fremd.

Wodurch denn — so wollen wir uns fragen — unterscheidet sich die orthodoxe Idee der Praeexistenz von der gnostischen? — Für die philosophischen Anschauungen des gesamten Altertums sind „Vergangenheit" und „Vollkommenheit" ebenso eng miteinander verbunden wie für die Anschauungen der neuen Zeit — Vollkommenheit und „Zukunft". Wenn gegenwärtig das Wort „Vorwärts!" bei den meisten eine angenehme Erregung hervorruft, so war damals das Wort „Zurück!" ein ebenso bedeutungsvolles Wort. Daher hatte das Wort „Altertum" in der Sprache des Zeitalters, in dem die Theorie des Regresses herrschte, eine doppelte Bedeutung: erstens die des chronologischen Alters und zweitens die der qualitativen Vortrefflichkeit, gleichwie in der Sprache unsrer Zeit das „Zukünftige" (vgl. die Ausdrücke: „die gesellschaftliche Ordnung der Zukunft", „die Wissenschaft der Zukunft", „die Technik der Zukunft" usw.) erstens die Bewegung des Lebens in der Zeit, das Eintreten neuer Ereignisse und zweitens die Vervollkommnung bedeutet. Wenn folglich im Altertum von der „Praeexistenz" der Kirche, der Seele usw. die Rede war, so konnte die logische Betonung entweder auf der chronologischen Priorität der Kirche vor der Welt bzw. der Seele vor dem wirklichen menschlichen Leben stehen, oder — auf ihrem höheren Wert im Vergleich zur Welt, zu diesem vergänglichen Leben. Anders gesagt, war die „Praeexistenz" entweder das Zeichen einer gewissen verstandesmäßigen Theorie, für welche die Kirche, die Seele usw. nichts anderes als der Welt vorhergehende, ebenfalls sinnliche Gegebenheiten waren, oder das Symbol eines geistigen Erlebens, welches in der Kirche, in der Persönlichkeit eine im Vergleich zu der vergänglichen Gestalt dieser Welt höhere Realität offenbart. In der Tat, was bedeutet „der Welt

chronologisch vorhergehen"? Das bedeutet: zu ihr in einer bestimmten zeitlichen Beziehung stehen, d. h. der Welt gleichartig sein. Diejenigen, welche von der chronologischen „Praeexistenz" der Kirche, der Persönlichkeit usw. sprachen — nahmen ihnen unvermeidlich ihre Geistigkeit, ihre Überweltlichkeit, ihre besondere höhere Natur, setzten sie aus der Ewigkeit in eine wenn auch längst vergangene, unendlich weit zurückliegende Zeit herab, unterwarfen sie den Gesetzen des vergänglichen Seins und entwerteten das, „weswegen die Welt erschaffen ist". Unter viele, zeitlich verschiedene Erscheinungen der Welt setzten sie noch einige, ältere: aber sind es denn die Jahre, welche das Heilige heilig machen? Gerade so war die von der Kirche verdammte Vernünftelei der sogenannten Vernunft der Gnostiker, Origenisten und aller jener, welche in sinnlicher Weise über das Geistige denken wollten.

Im Gegenteil hatten die Orthodoxen, wenn sie von der „Praeexistenz" der Kirche, der Persönlichkeit usw. sprachen, stets die Fülle der in ihnen enthaltenen Realität im Auge. Die Kirche, die Persönlichkeit usw. waren für sie res realiores, und das war der Kern der Sache. Wenn gemäß den damaligen philosophischen Anschauungen unwiderruflich behauptet wurde, daß das Ältere auch das Wertvollere sei, so schienen die Orthodoxen, indem sie bedingt zustimmten, zu sagen: „Wenn in der Philosophie anerkannt wird, daß die res realior ebendamit auch die res anterior sei, so streiten wir nicht dagegen und sind damit einverstanden, in eurer Sprache von der chronologischen Priorität zu sprechen; aber seid dessen eingedenk: wenn die Philosophie der Zukunft anerkennen wird, daß die res realior notwendig eine res posterior ist, so werden wir dann — und ihr dürft uns nicht der Inkonsequenz beschuldigen — sagen, daß die Kirche, die Persönlichkeit usw. ‚postexistieren'. Im Grunde aber wollen wir nur das aussagen, was in unserem Erlebnis vorhanden und für uns einzig wichtig ist, nämlich: die Kirche, das Bildnis Gottes usw. sind seinserfüllter als die Welt, der empirische Charakter usw. Aber wie die Persön-

lichkeit in der Welt in einem bestimmten chronologischen Moment beginnt, so erschien auch die Kirche in der Welt empirisch in einem bestimmten Moment — wurde inkarniert, vom Herrn Jesus Christus geboren. Bis zu diesem Moment waren sowohl die Persönlichkeit als auch die Kirche nur in der Ewigkeit, in der Zeit aber waren sie nicht, und es ist daher einfach ungereimt zu fragen, ob — im chronologischen Sinne — die Kirche vor der Geburt Christi, ob sie z. B. 10000 Jahre vor der Geburt Christi ‚bestanden habe'; das ist gerade so ungereimt, als wenn man fragte, ob Iwan oder Peter 100 Jahre vor seiner Geburt gewesen sei. ‚Sein' in dem Sinne, in welchem sich die Häretiker für dieses Zeitwort interessierten, bedeutet in der Zeit sein, d. h. inmitten der Welt; in der Welt aber gab es bis zu einem bestimmten Zeitmoment keine Kirche, so wie es auch keine ausgesprochene Persönlichkeit und keinen Mensch gewordenen Gott gab. Das sind Tatsachen. Wenn aber die Philosophie gleichwohl anerkennt, daß jeder Wert, als ens realius, unvermeidlich auch ein ens anterius sein muß — dann werden wir wieder übereinstimmend mit der Philosophie von der Praeexistenz der Kirche, der Persönlichkeit usw. sprechen."

Das ist der Gedanke, welcher in der Verurteilung des sinnlichen, verstandesmäßigen Begriffs der Häretiker von der „Praeexistenz" durch die Kirche enthalten ist. Hieraus ist begreiflich, daß, wenn für den Orthodoxen ein gewisses Maß von Freiheit im Anschluß an philosophische Strömungen zugelassen wird, aus den orthodoxen Gedanken über die Praeexistenz für den zeitgenössischen Leser die philosophische Terminologie auszusondern ist und vermöge einer Umgestaltung dieser Terminologie in ein zeitgemäßes philosophisches Äquivalent dem in diesen Gedanken enthaltenen geistigen Erlebnis der Fülle ein neues Gewand gegeben werden muß. Wenn aber eine solche Freiheit nicht anerkannt wird, so muß man diese Lehren mit Vorbehalten und ungefähr solchen Erläuterungen, wie die obigen von uns gemachten, annehmen.

(Florenskij analysiert die Schrift des Hermas „Der Hirte", welche nach Zahn im Jahre 100, nach Funk im Jahre 140 n. Chr. entstanden ist, und verteidigt ihren orthodoxen Charakter im Unterschied von den gnostischen Schriften. In dieser Schrift wird die Kirche in ihren beiden Aspekten dargestellt: als vor-weltliches Wesen und als eine Größe, welche in der Welt zusammengefügt wird. Diese beiden Aspekte entsprechen aber nicht der Unterscheidung der „mystischen" und der „historischen" Kirche; vielmehr beziehen sie sich auf ein und dasselbe Wesen, welches nur unter verschiedenen Gesichtswinkeln betrachtet wird: seitens der himmlischen und präexistierenden, vereinigenden, mystischen Form und seitens des zu vereinigenden, empirischen, irdischen und zeitlichen Inhalts, welchem in jener die Vergöttlichung und Ewigkeit zuteil wird. Am Schluß der Besprechung der Schrift des Hermas heißt es dann:)

Worin besteht die Rettung? — Darin, daß man in den entstehenden Turm* als Stein eingefügt werde — in die reale Einheit mit der Kirche; darauf wird nicht nur an vielen einzelnen Stellen dieser Schrift hingewiesen, sondern das ist auch das Hauptthema ihres ganzen Inhalts. Die Rettung liegt in der Wesenseinheit mit der Kirche. Aber die höchste, überweltliche Einheit der Kreatur, welche durch die gnadenreiche Kraft des Geistes vereinigt ist, ist nur dem durch das Werk Geläuterten und Demütigen zugänglich. In dieser Weise werden die ontologische Wesentlichkeit und die objektive Geltung der Demut, der Keuschheit und der Einfachheit als überphysischer und über-sittlicher Kräfte festgestellt, welche die gesamte Kreatur im Heiligen Geist mit der Kirche wesenseinig machen. Diese Kräfte sind Offenbarungen einer anderen Welt in dieser Welt, des Geistigen in dem Zeitlich-Räumlichen, des Himmlischen im Irdischen. Sie sind Schutzengel der Kreatur, welche vom Himmel herabsteigen und von der Kreatur zum Himmel hinaufsteigen, wie es dem Urvater Jakob offenbart wurde.....

Die Lehre von der Sophia finden wir auch bei jenem Asketen des 4. Jahrhunderts, welcher die Idee der Geist-Trägerschaft am wuchtigsten verteidigt und asketisch begründet hat; es genügt wohl zu sagen, daß er durch sein „Leben des Antonius" einen Aufschwung des mönchischen Geistes bewirkt hat und vielleicht dadurch den ganzen Strom der Kirchengeschichte entschieden in die asketische Bahn ge-

* Gemeint ist die Kirche in ihrem historischen Aspekt (Herausg.).

leitet hat — und Du wirst erraten, wen ich meine: Athanasius, den Heiligen und Großen.

Indem er häufig zur Interpretation der in der Geschichte der arianischen Kontroversen berühmten Worte aus den Sprüchen zurückkehrt, wo die Allweisheit von sich sagt: „Der Herr erschuf mich — *ἔκτισέ με* — zum Anfang Seiner Wege in Seine Werke" (Spr. 8, 22) und sich auf mancherlei Weise bemüht, dieses bei den Arianisierenden Ärgernis erregende „erschuf, *ἔκτισε* ", zu erklären, versteht Athanasius an verschiedenen Stellen seiner Werke unter Allweisheit sehr Verschiedenes; nämlich — bald das menschliche Wesen Christi, bald Seinen Leib, bald die Kirche, bald diejenige Seite der kreatürlichen Welt, welche der Ewigkeit zugewandt ist. Aber dieser Unterschied ist nur scheinbar, denn alle aufgezählten Auffassungsarten des Wortes „Allweisheit" meinen in Wahrheit stets ein und dieselbe Sophia als die von Gott erschaffene Einheit der idealen Bestimmungen der Kreatur — ein und dieselbe nur unter verschiedenen Aspekten wahrgenommene Sophia — das volle und ganze Wesen der Kreatur.

Ich möchte Dir ausführlicher entwickeln, wie Athanasius dieses ideale Moment des kreatürlichen Seins begreift.

(Es folgt ein längeres Zitat aus den Schriften des Athanasius.)

Es kann kein Zweifel sein, daß die kreatürliche Allweisheit..... nach der Auffassung des Athanasius sich keineswegs nur auf den psychologischen und gnoseologischen Prozeß des inneren Lebens der Kreatur beschränkt, sondern vor allem die metaphysische Natur des kreatürlichen Wesens ausmacht: die Allweisheit in der Kreatur ist nicht nur Tätigkeit, sondern auch Substanz; sie hat einen wesentlichen, massiven, dinghaften Charakter. Das wird noch klarer in dem von dem hl. Vater gegebenen ausdrucksvollen Vergleich. Er stellt die Kreatur in dem Bilde einer Stadt dar, deren Erbauung ein König seinem Sohne auftrug. Um die Gebäude mittels der Autorität seines Vaters vor Anschlägen zu schützen und zugleich an sich und an seinen Vater ein Andenken zu hinterlassen, zeichnet der Königssohn jeden Bau mit seinem Namen. Wenn man jetzt, nach Fertigstellung der Gebäude, den Königssohn fragt, wie die Stadt erbaut sei, und er zur Antwort gibt: „Zuverlässig, weil ich nach dem Willen des Vaters auf jedem Gebäude dargestellt bin, mein Name in diesen Gebäuden erschaffen wurde," so erklärt er (indem er also spricht) nicht sein Wesen für erschaffen, sondern sein Bild — *τὸν ἑαυτοῦ τύπον* – wegen seines Namens. Gerade so antwortet auch die Wahre Allweisheit — d. h. der Logos — denen, welche über die kreatürliche Allweisheit — d. h. über die Sophia — staunen: „Der Herr hat mich in die Werke erschaffen, weil mein Bild in ihnen ist; und bis zu diesem Grade bin ich in die Schöpfung herabgestiegen." — Der von Athanasius dargebotene Vergleich ist keine reine Erfindung. Ich erinnere an den in der Weltgeschichte oft vorkommenden Brauch, den Namen des Erbauers auf das Gebäude zu schreiben, oder an die noch erstaunlichere Sitte der babylonischen Könige, jeden Stein der von ihnen errichteten Gebäude mit einem Siegel, welches den Namen des bauenden Königs trug, zu versehen. Um aber den wahren Sinn dieser Sitte gleichwie auch den Sinn des sich auf diesen Brauch stützenden Vergleiches des Athanasius zu begreifen, muß man sich die altertümliche Vorstellung vom Namen vergegenwärtigen, als von einer realen Kraft-Idee, welche die Dinge formt und geheimnisvoll das Innere ihres tiefsten Wesens beherrscht.

Indem also der Königssohn des Athanasius'schen Gleichnisses seinen Namen auf die Gebäude setzt, trägt er eben dadurch — der Auffassung der Alten gemäß — in das Sein dieser Gebäude ein neues geheimnisvolles Wesen hinein, schenkt den Gebäuden eine mystische Kraft.

Athanasius bedient sich seines Vergleiches auch später, wenn er unmittelbar die Kirche erwähnt.

(Es folgt ein weiteres Zitat.)

Die kreatürliche Sophia, der Göttliche Abdruck der Kreatur, ist „das Bild und der Schatten der Allweisheit" — *δι' εἴκονος καί σκιᾶς τῆς Σοφίας, τῆς ἐν τοῖς κτίσμασιν οὔσης.* Aber indem sie verwirklicht, in der Erfahrungswelt, in der

Zeit abgebildet wird, geht sie, obwohl kreatürlich, der Welt voraus, erscheint als vor-weltlicher hypostatischer Komplex der Göttlichen Urbilder des Seienden. Der hl. Athanasius bezieht sich bei dieser Behauptung auf Worte des Apostels Paulus (Eph. 1, 3—4).

Der hl. Vater erklärt ferner, daß eben auf dieser Vor-Darstellung unser im Herrn, auf dieser unsrer ewigen Wurzel die Möglichkeit des „ewigen Lebens" für uns beruht. Das ist die Auffassung von der Göttlichen Seite der Kreatur bei Athanasius, welcher von einer pantheistischen Vermischung der Kreatur mit dem Schöpfer weiter entfernt war als irgend jemand. Sein ganzes Leben hat er einer endgültigen Überführung der Häretiker geweiht, welche die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf zu verwischen trachteten. Darum hat das Zeugnis des Athanasius für uns eine unvergleichliche Bedeutung.

Das Dogma der Wesenseinheit der Trinität, die Idee der Vergottung des Fleisches, die Forderungen des Asketentums, die Erwartung des Trösters und die Anerkennung der vorweltlichen, unvergänglichen Bedeutung der Kreatur — das sind die Leitmotive des dogmatischen Systems des Athanasius, welche so eng miteinander verwachsen sind, daß man keines vernehmen kann, ohne darin alle übrigen zu entdecken. Auf diesen Grundmotiven ist auch das vorliegende Buch aufgebaut, so daß man in Wahrheit sagen kann, daß es von den Ideen des hl. Athanasius des Großen ausgeht.

Die Sophia nimmt teil an dem Leben der Drei-Persönlichen Gottheit, tritt ein in die Trinitarischen Tiefen und wird der Göttlichen Liebe teilhaftig. Aber als vierte, kreatürliche und folglich nicht wesenseine Person „bildet" sie nicht die Göttliche Einheit, „ist" sie nicht die Liebe, sondern tritt nur in die Gemeinschaft der Liebe ein, wird zu dieser Gemeinschaft nach der unaussprechlichen, unbegreiflichen, unausdenkbaren Göttlichen Demut zugelassen.

Als vierte Person trägt sie auf Grund der Göttlichen Nachsicht (keineswegs auf Grund ihrer Natur) einen Unterschied in das Verhältnis der providentiellen Tätigkeit der

Trinitarischen Hypostasen zu sich hinein, und, indem sie für die Dreieinige Gottheit eine und dieselbe bleibt, erscheint sie in sich in ihrer Beziehung zu den Hypostasen verschieden; die sich auf sie beziehende Idee erhält diese oder jene Färbung, je nachdem, welcher Hypostase wir unsre Anschauung hauptsächlich zuwenden.

Unter dem Gesichtspunkt der Hypostase des Vaters ist die Sophia eine ideale Substanz, die Grundlage der Kreatur, die Macht oder Kraft ihres Seins; wenn wir uns der Hypostase des Wortes zuwenden, so ist die Sophia die Vernunft der Kreatur, ihr Sinn und ihre Wahrheit; endlich vom Standpunkt der Hypostase des Geistes erfassen wir in der Sophia die Geistigkeit der Kreatur, ihre Heiligkeit, Lauterkeit und Sündlosigkeit, d. h. ihre Schönheit. Diese dreieinige Idee des Grundes, der Vernunft und der Heiligkeit stellt sich dem sündhaften Verstande, indem sie in ihm zerspalten wird, in drei sich gegenseitig ausschließenden Aspekten dar: als Grund, als Vernunft und als Heiligkeit. In der Tat: was ist dem Grunde der Kreatur mit ihrer Vernunft oder mit ihrer Heiligkeit gemeinsam? Für den vergänglichen Intellekt, d. h. für den Verstand, sind diese Ideen in einem vollständigen Bilde in keiner Weise vereinbar: nach dem Gesetze der Identität sind sie füreinander undurchdringlich.

Aber mehr als das. In Beziehung zu der Weltordnung hat die Sophia noch eine ganze Reihe neuer Aspekte, welche die eine sich auf sie beziehende Idee in eine Vielheit dogmatischer Begriffe zersplittern. Vor allem ist die Sophia der Anfang und der Mittelpunkt der erlösten Kreatur — der Leib des Herrn Jesus Christus, d. h. das kreatürliche Wesen, welches von dem Göttlichen Wort wahrgenommen ist. Nur durch Teilnehmen an Ihm, d. h. wenn unser Wesen in den Leib des Herrn eingeschlossen — gleichsam in denselben eingeimpft ist —, erhalten wir von dem Heiligen Geist die Freiheit und die geheimnisvolle Reinigung. In diesem Sinne ist die Sophia das praeexistierende, in Christo gereinigte Wesen der Kreatur oder die Kirche in ihrem himmlischen Aspekt. Aber soweit die Heiligung auch der irdischen Seite

der Kreatur, ihres empirischen Inhalts — ihres „Gewandes" — von dem Heiligen Geiste ausgeht, insofern ist die Sophia die Kirche in ihrem irdischen Aspekt, d. h. die Totalität aller Persönlichkeiten, welche das Werk der Wiederherstellung schon begonnen haben, mit ihrem empirischen Sein in den Leib Christi schon eingetreten sind. Weil aber die Reinigung durch den Heiligen Geist erfolgt, der sich der Kreatur offenbart, so ist die Sophia der Geist, insofern er die Kreatur vergottet hat. Aber der Heilige Geist offenbart sich in der Kreatur als Jungfernschaft, als innere Keuschheit und demütige Sündlosigkeit — in diesen hauptsächlichen Gaben, welche der Christ von Ihm erhält. In diesem Sinne ist die Sophia die Jungfernschaft — eine himmlische Kraft, welche die Jungfräulichkeit verleiht. Die Trägerin der Jungfernschaft — die Jungfrau im eigentlichen und ausschließlichen Sinne des Wortes — ist Maria, die gnadenreiche, vom Heiligen Geiste begnadete (*κεχαριτωμένη*, Luk. 1, 28) — von Seinen Gaben erfüllte Jungfrau; als solche ist sie die wahre Kirche Gottes, der wahre Leib Christi: denn aus ihr ist der Leib Christi entsprungen.

Wenn die Sophia alle Kreatur ist, so sind Seele und Gewissen der Kreatur — die Menschheit — die Sophia par excellence. Wenn die Sophia die ganze Menschheit ist, so sind Seele und Gewissen der Menschheit — die Kirche — die Sophia par excellence. Wenn die Sophia die Kirche ist, so sind Seele und Gewissen der Kirche — die Kirche der Heiligen — die Sophia par excellence. Wenn die Sophia die Kirche der Heiligen ist, so sind Seele und Gewissen der Kirche der Heiligen — die Beschützerin der Kreatur und ihre Fürsprecherin vor dem Göttlichen Wort, welches die Kreatur richtet und sie in zwei Teile spaltet, die Mutter Gottes — „das Fegefeuer der Welt" — wiederum die Sophia par excellence. Aber das wahre Zeichen der gnadenreichen Maria ist ihre Jungfernschaft, die Schönheit ihrer Seele. Das eben ist die Sophia. Die Sophia ist „der verborgene Mensch des Herzens unverrückt mit sanftem und stillem Geiste" (1. Petr. 3, 4) — die wahre Zierde des menschlichen Wesens,

welche alle seine Poren durchdringt, in seinem Blicke leuchtet, in sein Lächeln sich ergießt, in seinem Herzen mit unaussprechlicher Freude jubelt, sich in jeder seiner Gesten widerspiegelt, den Menschen im Moment der geistigen Erhebung mit einer wohlriechenden Wolke und einem hell leuchtenden Nimbus umgibt, ihn „über das weltliche Gefüge" erhebt, so daß er in der Welt bleibend „nicht von dieser Welt", über-weltlich wird. „Das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht begriffen (Joh. 1, 5) — solcher Art ist das Nicht-von-dieser-Welt-sein der geisttragenden schönen Persönlichkeit. Die Sophia ist die Schönheit. „Euer Schmuck (*κόσμος*) soll" — so wendet sich der Apostel Petrus an die Frauen — „nicht auswendig sein mit Haarflechten und Goldumhängen oder Kleideranlegen, sondern der verborgene Mensch des Herzens in der unvergänglichen Schönheit des sanften und stillen Geistes; das ist köstlich vor Gott" (1. Petr. 3, 3—4). Nur die Sophia, die Sophia allein ist die wesentliche Schönheit der gesamten Kreatur; alles andere ist nur Flitter und Prunk der Kleidung, und dieser scheinbare Glanz wird von der Persönlichkeit bei der Feuerprobe abgestreift werden.

AUS DEM ELFTEN BRIEF: DIE FREUNDSCHAFT

Diejenige geistige Tätigkeit, in welcher und durch welche das Wissen des Pfeilers der Wahrheit gegeben wird, ist die Liebe. Aber diese Liebe ist eine gnadenreiche, die nur im geläuterten Bewußtsein erscheint. Man muß sie erst durch ein langes (oh, wie langes!) Werk erlangen. Um nach ihr — die für die Kreatur unvorstellbar ist — zu streben, muß man einen anfänglichen Stoß erhalten und bei der weiteren Bewegung unterstützt werden. Ein solcher Stoß ist die so gewöhnliche und dem Verstande so unbegreifliche Offenbarung der menschlichen Persönlichkeit, welche in dem diese Offenbarung Empfangenden als Liebe erscheint: „Die Liebe" — so sagt Heinrich Heine — „ist ein furchtbares Erdbeben der Seele." Ich sage die Liebe; dieses Wort

gebrauche ich nicht in dem Sinne wie früher im vierten Brief und — dennoch in demselben, weil diese Liebe nicht das ist wie jene und zugleich die Vorausnahme jener erwarteten. Die Liebe rüttelt den ganzen Bestand des Menschen auf, und nach diesem Aufrütteln, nach diesem „Erdbeben der Seele" kann er suchen. Die Liebe öffnet ihm die Pforten der höheren Welten, und alsdann weht von dort die Kühle des Paradieses. Die Liebe zeigt ihm „wie in einem leichten Traum" den hell strahlenden Abglanz „der Wohnungen", reißt für einen Augenblick die staubige Decke von der Kreatur herunter, wenn auch nur an einer Stelle, und offenbart ihre von Gott erschaffene Schönheit; sie läßt ihn die Macht der Sünde vergessen, führt ihn aus sich heraus, spricht ein gebieterisches „Halt!" zum Strom der durcheinander wirbelnden Gedanken der Selbstheit und stößt vorwärts: „Gehe und finde im Leben das, was du in schwachen Umrissen für einen Augenblick gesehen hast." Ja, nur für einen Augenblick. Zu sich selbst zurückgekehrt, hat die Seele Heimweh nach der verlorenen Seligkeit, quält sich in süßen Erinnerungen, wie ein Dichter sagt:

„Noch denke ich des Augenblickes,
wo du erschienst mir lieblich mild,
wie eine Lichtgestalt des Glückes,
wie eines reinen Engels Bild."

Jetzt steht die Seele vor der Wahl: sich entweder in die Sünde zu versenken, welche die Persönlichkeit zerfrißt, oder aber ... sich zu schmücken mit himmlischer Schönheit.

Hinter dem Moment des Eros in der Platonischen Bedeutung des Wortes enthüllt sich in der Seele die *φιλία* — der höchste Punkt der Erde und die Brücke zum Himmel. Indem sie immerdar in dem Antlitz des Geliebten den Abglanz der ersterschaffenen Schönheit erscheinen läßt, nimmt sie, wiewohl vorläufig und bedingt, die Schranken der selbstischen Absonderung fort, welche die Einsamkeit ist. Im Freunde, in diesem anderen Ich des Liebenden, findet er den Quell der Hoffnung auf den Sieg und das Symbol des Zukünftigen. Und hier wird ihm die vorläufige Wesenseinheit und folglich das vorläufige Wissen der Wahrheit

gegeben. Eben auf diesen Gipfel des menschlichen Gefühls senkt sich die himmlische Gnade jener Liebe herab. Um sich aber die Nüancen der hier erwähnten Begriffe klar vorzustellen, muß man in den Inhalt der vorhandenen griechischen Zeitwörter der Liebe eindringen: die Sprache der Hellenen allein bringt diese Nüancen unmittelbar zum Ausdruck.

Im Griechischen gibt es vier Zeitwörter der Liebe, in denen die verschiedenen Seiten des Liebesgefühls im Worte festgehalten werden, nämlich:

1. *ἐρᾶν* oder, in der dichterischen Sprache, *ἐρᾶσθαι* bedeutet, das volle und ganze Gefühl auf den Gegenstand lenken, sich dem Gegenstand hingeben, für ihn fühlen und wahrnehmen. Dieses Zeitwort bezieht sich auf die Liebe als Leidenschaft, auf den eifrigen und selbst sinnlichen Wunsch. Daraus folgt, daß *ἔρως* der allgemeine Ausdruck für die Liebe und ihr Pathos und zugleich für den Liebes-Wunsch ist.

2. *φιλεῖν* entspricht am meisten unserem „lieben" in seiner allgemeinen Bedeutung und wird entgegengesetzt dem *μισεῖν* und *ἐχθαίρειν*. Die Nuance, welche durch dieses Zeitwort der Liebe ausgedrückt wird, ist die aus einer seelischen Gemeinschaft und Nähe erwachsene innerliche Zuneigung zu einer Person, und daher bezieht sich *φιλεῖν* auf jede Art der Liebe von Personen, die in irgendwelchen innerlich nahen Beziehungen zueinander stehen. Insbesondere bezeichnet *φιλεῖν* (mit oder ohne den Zusatz *τῷ στόματι*, mit den Lippen) den äußeren Ausdruck dieser innerlichen Nähe, küssen. Als ein seine Befriedigung in der Nähe der Liebenden Findendes schließt *φιλεῖν* das Moment der Zufriedenheit, der Selbst-Sättigung in sich ein; nach der Erklärung der alten Lexikographen bedeutet *φιλεῖν* „*ἀρκεῖσθαί τινι, μηδὲ πλέον ἐπιζητεῖν*, mit etwas zufrieden sein, nach nichts mehr suchen". Aber anderseits, als ein sich natürlich entwickelndes Gefühl hat *φιλεῖν* keine moralische oder genauer moralistische Nuance. *φιλία, φιλότης* bedeutet eine freundschaftliche Beziehung, einen zärtlichen Ausdruck der Liebe, welcher sich auf die innere Verfassung der Liebenden bezieht. Insbesondere bedeutet *φίλημα* den Kuß.

3. *στέργειν* bedeutet nicht die leidenschaftliche Liebe oder die Zuneigung zu einer Person oder zu einem Ding, nicht das Begehren nach einem Objekt, welches unser Streben bestimmt, sondern ein ruhiges und stetiges Gefühl im tiefsten Innern des Liebenden, so daß kraft dieses Gefühls der Liebende das Objekt der Liebe als ihm nah zugehörig, eng mit ihm verbunden, anerkennt und in dieser Anerkennung den Seelenfrieden erlangt; *στέργειν* bezieht sich auf die organische, gattungsmäßige Verbindung, welche kraft dieses Angeborenseins selbst durch das Böse unzerreißbar ist. Solcher Art ist die zärtliche, ruhige und sichere Liebe der Eltern zu den Kindern, des Mannes zur Frau, des Bürgers zum Vaterland. Eine dem *στέργειν* entsprechende Bedeutung hat auch das abgeleitete *στοργή*.

4. *ἀγαπᾶν* weist auf eine verstandesmäßige Liebe hin, welche sich auf eine Bewertung des Geliebten gründet und darum nicht leidenschaftlich, nicht heiß und nicht zärtlich ist. Über diese Liebe können wir uns im Verstande Rechenschaft geben, weil *ἀγαπᾶν* weniger Empfindungen, Gewohnheiten oder unmittelbare Zuneigung enthält als Überzeugungen. Im allgemeinen Sprachgebrauch der Zeitwörter der Liebe ist der Ausdruck *ἀγαπᾶν* der schwächste und entspricht am meisten unserem schätzen, achten. Je größeren Raum der Verstand einnimmt, um so schwächer wird das Moment des Gefühls. Dann kann *ἀγαπᾶν* sogar bedeuten „richtig schätzen, nicht überschätzen". Da die Bewertung ein Vergleichen, eine Auswahl ist, so schließt *ἀγαπᾶν* den Begriff einer freien, auswählenden Willensrichtung ein.

. . . . . .

Die griechische Sprache unterscheidet demnach vier Richtungen in der Liebe: den stürmischen, heftigen *ἔρως* oder die Liebe der Empfindung, die Leidenschaft; die zärtliche, organische *στοργή* oder die gattungsmäßige Liebe, die Anhänglichkeit; die etwas trockene, verstandesmäßige *ἀγάπη* oder die Liebe der Bewertung, der Achtung; die herzliche, aufrichtige *φιλία* oder die Liebe der inneren Anerkennung, des persönlichen Durchschauens, das Wohlwollen. Im Grunde genommen drückt keines dieser Worte jene freundschaftliche Liebe aus, von der in diesem Brief die Rede ist, einer Liebe, welche die Momente *φιλία*, *ἔρως* und *ἀγάπη* in sich vereinigt, was die Alten durch das zusammengesetzte Wort *φιλοφροσύνη* teilweise zum Ausdruck zu bringen bestrebt waren. Jedenfalls ist aber von allen Worten das hier am besten passende *φιλεῖν* mit seinen Ableitungen.

. . . . . .

Der vierfache Ausdruck für die Liebe ist eine der großen Kostbarkeiten aus der Schatzkammer der griechischen Sprache, und man wird kaum mit einem Blick den ganzen Kreis der Vorzüge umfassen können, welche die Lebensanschauung durch dieses vollendete Werkzeug erhält. Die anderen Sprachen können sich nicht einmal eines ähnlichen rühmen in der Sphäre der Idee der Liebe; daher kommen die end- und nutzlosen Debatten und Dispute, daher auch das Bedürfnis, wenigstens ein Surrogat der hellenischen Vierheit zu erdenken, d. h. mit Hilfe mehrerer Worte einen Ausdruck zu schaffen, welcher dem einzelnen griechischen Worte gleichwertig wäre.

Solche zusammengesetzte Ausdrücke schlägt Arnold Geulinx in seiner 1665 erschienenen „Ethik" vor. Er stellt nämlich folgende vier Arten der Liebe fest:

Amor affectionis = die Liebe des Gefühls,
Amor benevolentiae = die Liebe des Wohlwollens,
Amor concupiscentiae = die Liebe des Begehrens,
Amor oboedientiae = die Liebe der Achtung.

Im Vergleich zu den griechischen Worten für Liebe entspräche sich ungefähr folgendes:

amor affectionis = *φιλία*,
amor benevolentiae = *ἀγάπη*,
amor concupiscentiae = *ἔρως*,
amor oboedientiae = *στοργή*.

. . . . . .

Die religiöse Gesellschaft wird durch ein doppeltes Band vereinigt und zusammengehalten. Erstens durch das persön-

liche Band, welches von Mensch zu Mensch geht, und das sich auf die Empfindung der überempirischen Realität der Glieder der Gesellschaft untereinander als selbständiger Einheiten, als Monaden, stützt. Zweitens ist die Wahrnehmung des einen durch den anderen im Lichte der Idee von der ganzen Gesellschaft ein solches Band, und dann erscheint schon nicht die einzelne Persönlichkeit an sich, sondern die ganze auf die Persönlichkeit projizierte Gesellschaft als Objekt der Liebe. Für die antike Gesellschaft waren der ἔρως als persönliche Kraft und die στοργή als gattungsmäßiges Prinzip Bande solcher Art; gerade sie bildeten den metaphysischen Pfeiler des gesellschaftlichen Seins. Dagegen bildeten den natürlichen Boden für die Christliche Gesellschaft als solche die φιλία in der persönlichen und die ἀγάπη in der gesellschaftlichen Sphäre. Beide Kräfte vergeistigen und verwandeln sich, wenn sie von der Gnade gesättigt werden, so daß die Ehe, die ganz eigentlich die στοργή in sich aufnimmt, und die antike Freundschaft, in der hauptsächlich der ἔρως, erschien, im Christentum die Farben der vergeistigten ἀγάπη und φιλία annahmen.

Es genügt, die drei Dialoge des Xenophon, des Platon und des hl. Methodius Olympicus, welche den gleichen Titel „Gastmahl" führen, zu lesen, um diese Veredelung und Vergeistigung der Liebesbegriffe mit erstaunlicher Plastizität hervortreten zu lassen. Und eine solche Zusammenstellung wirkt um so anschaulicher, als alle drei Dialoge nach dem gleichen literarischen Schema geschrieben sind und jeder folgende als bewußte Erhebung über den vorhergehenden erscheint. Man kann sagen, daß alle drei Dialoge Stockwerke eines Hauses ausmachen, welche zwar in verschiedener Höhe gebaut sind, aber ungefähr die gleiche Zimmerverteilung haben. Während in Xenophons Dialog das tierische Leben betrachtet wird, handelt Platos Dialog vom menschlichen, der Dialog des hl. Methodius vom englischen Leben. Indem also der Mensch jenen Typus der Organisation, der ihm wesentlich ist, jenes Verhältnis der Kräfte und Fähigkeiten, welches in seiner Natur angelegt ist, bewahrt, erhebt er sich immer höher und höher „zur Ehre eines höheren Berufes" und vergeistigt alle Lebenstätigkeiten seines Wesens.

Der agapische Charakter der christlichen Gesellschaft — welcher in der urchristlichen Ekklesie, in der Kirchengemeinde, in der mönchischen Kynobie (κοινο-βία = Konvikt) verwirklicht wird — findet seinen höchsten Ausdruck in den Liebesabenden oder Agapen, welche in einem offenkundig mystischen, sogar mysterienhaften Mit-Genuß des Allerreinsten Leibes und Kostbaren Blutes gipfeln. In dieser Blüte des ekklesialen Lebens liegt auch der Quell, welcher die gesamte übrige Lebenstätigkeit der Ekklesie, vom täglichen Märtyrertum des gegenseitigen Tragens der Lasten bis einschließlich zum blutigen Bekenntnis nährt. Solcher Art, sage ich, ist der agapische Charakter des Lebens. Der philische aber verwirklicht sich in den Beziehungen der Freundschaft, die ihre Blüte in der sakramentalen Bruder-Handlung und in dem Mit-Genuß der hl. Eucharistie finden und durch diesen Genuß zur gemeinsamen Werktätigkeit, zum gemeinsamen Dulden und zum gemeinsamen Märtyrertum gefestigt werden.

Beide Seiten des kirchlichen Lebens, d. h. die agapische und die philische Seite, die Brüderlichkeit und die Freundschaft verlaufen in vielem einander parallel; man könnte auf eine Reihe solcher Formen und Schemen hinweisen, die sich gleichmäßig auf beide Sphären beziehen..... In den Punkten der größten Bedeutsamkeit, auf ihren Höhen, suchen beide Ströme, die Brüderlichkeit und die Freundschaft, sich vollständig miteinander zu vereinigen; das ist auch begreiflich, denn das Christi-teilhaftig-werden durch das Sakrament der hl. Eucharistie ist der Quell aller Geistlichkeit. Aber nichtsdestoweniger sind sie nicht zurückführbar aufeinander; jede ist in ihrer Art für die kirchliche Ökonomie notwendig, in Verbindung damit und gleichwie das persönliche Schaffen und die Stetigkeit der Tradition jedes in seiner Art notwendig sind: ihre Verbindung ergibt eine Zwei-Einheit, aber keine Vermischung, keine Iden-

tifizierung. Für den Christen ist jeder Mensch ein Nächster, aber durchaus nicht jeder — ein Freund. Der Feind, der Hasser und der Verleumder sind gleichwohl Nächste, aber sogar der Liebende ist nicht immer ein Freund, denn die Beziehungen der Freundschaft sind in der Tiefe individuell und ausschließlich. So nennt sogar der Herr Jesus Christus die Apostel nur vor dem Abschied von ihnen, auf der Schwelle seiner Kreuzespein und seines Todes, seine „Freunde" (Joh. 15, 15). Das Vorhandensein von Brüdern, so geliebt sie auch immer sein mögen, beseitigt folglich nicht die Notwendigkeit des Freundes und umgekehrt. Im Gegenteil, die Sehnsucht nach einem Freunde wird durch das Vorhandensein von Brüdern nur noch brennender, und die Gegebenheit eines Freundes schließt die Notwendigkeit von Brüdern ein. *Ἀγάπη* und *φιλία* können nur bei beiderseitiger mangelhafter Stärke als fast dasselbe erscheinen, gleichwie nur die unreine Ehe der — unreinen! — Jungfernschaft „ähnlich" ist; in ihrer höchsten Form aber sind Ehe und Jungfernschaft ein antinomisch verbundenes Paar. Aber je leuchtender und farbiger „die entfaltete Blume der Seele" ist, um so offenkundiger und unstreitiger ist das Antinomische der beiden Seiten der Liebe, ihre zwiefache Verbundenheit. Um inmitten von Brüdern zu leben, muß man einen, wenn auch fernen, Freund haben; um einen Freund zu haben, muß man inmitten von Brüdern leben, wenigstens im Geiste mit ihnen sein. In der Tat: um mit allen so zu sein wie mit sich selbst, muß man wenigstens in einem sich selbst sehen, sich selbst empfinden, muß man an diesem einen den schon verwirklichten, wenn auch partiellen Sieg über die Selbstheit erfahren. Als dieser Eine erscheint eben der Freund; die agapische Liebe zu ihm ist eine Folge der filischen Liebe zu ihm. Aber, anderseits, damit die filische Liebe zum Freunde nicht zu einer eigentümlichen Selbst-Liebe entarte, damit der Freund nicht bloß zur Bedingung eines komfortablen Lebens werde, damit die Freundschaft Tiefe erhalte, ist die Manifestation nach außen und die äußere Entfaltung jener Kräfte, welche durch die Freundschaft gegeben werden,

notwendig; d. h. die agapische Liebe zu den Brüdern ist notwendig. Die *φιλία* ist in der allgemein-kirchlichen Ökonomie (in der die Personen — „drei Maß Mehl", die Kirche aber — „das Weib" ist) der „Sauerteig", die *ἀγάπη* aber das vor Zersetzung bewahrende „Salz" der menschlichen Beziehungen: ohne jenen gibt es keine Gärung, kein Erschaffen der kirchlichen Menschheit, gibt es keine Bewegung vorwärts, kein Pathos des Lebens; ohne dieses keine Unberührtheit von Fäulnis, keine Sammlung, keine Reinheit und Unbeschädigtheit dieses Lebens — gibt es kein Bewahren der Pfeiler und Gesetzestafeln, keine Organisiertheit des Lebens.

. . . . . .

Die Antinomie *ἀγάπη-φιλία* ist schon in den Büchern des Alten Testaments angedeutet. Vielleicht haben auch die hellenischen „Christen vor Christus" sie unklar vorausgesehen. Aber vollständig hat sie sich zuerst in jenem Buch offenbart, in dem sich die Antinomien des geistigen Lebens wahnsinnig-klar und rettend-scharf enthüllten — im Evangelium.

Die gleichmäßige Liebe zu allen und zu jedem in ihrer Einheit und die in einem Brennpunkt konzentrierte Liebe zu einigen, sogar zu einem in seiner Aussonderung aus der allgemeinen Einheit; die Klarheit vor allen, die Offenheit mit allen und der Esoterismus, das Geheimnis für einige; der weitgehendste Demokratismus und der strengste Aristokratismus; unbedingt alle — die Auserwählten und die Auserwählten von den Auserwählten; „Predigt das Evangelium aller Kreatur" (Mark. 16, 15; vgl. Kol. 1, 23) und „Werfet die Perlen nicht vor die Säue"; kurz: *ἀγάπη-φιλία* — das sind die antinomischen Paare der Frohen Botschaft. Die Kraft des Evangeliums liegt darin, daß es allen zugänglich ist, keines Interpreten bedarf; aber seine Kraft liegt auch darin, daß es durch und durch esoterisch ist, daß man hier kein einziges Wort richtig verstehen kann ohne „die Überlieferung der Altvorderen", ohne Interpretation der geistlichen Lehrer, welche den Sinn des Evangeliums von Generation zu Generation stetig weitergeben. Ein wie Kristall durchsich-

tiges Buch und zugleich ein Buch mit sieben Siegeln. In der christlichen Gemeinde sind alle gleich und dennoch ist die ganze Struktur der Gemeinde hierarchisch. Um Christus sind einige konzentrische Schichten, die nach Maßgabe ihrer Verengerung ein immer größeres und tieferes Wissen enthalten. An der äußeren Peripherie — die äußeren „Volksmassen"; darauf folgen die „Christum Umgebenden"; dann die geheimen Schüler und Anhänger wie Nikodemus, Joseph von Arimathäa, Lazarus mit seinen Schwestern, die Frauen, welche dem Herrn folgten usw.; ferner — die Auserwählten: „die Siebzig", nach ihnen „die Zwölf", nach diesen — „die Drei", d. h. Petrus, Jakobus und Johannes und schließlich der „Eine", „welchen der Herr lieb hatte" (Joh. 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7 u. 20). Das ist der charakteristische Aufbau der heiligen Gemeinde der Jünger Christi. Es ist wohl kaum nötig, noch an die Predigt in Gleichnissen, an die Beschränkung des Zeugenkreises durch die oder jene konzentrische Schicht, an die Erklärung des Gleichnisses unter vier Augen zu erinnern.

Und dennoch, wenn dieses und vieles andere den unzweifelhaft esoterischen Charakter des Christentums beweist, so gibt es eine nicht geringere Anzahl von Datis (— sie sind wohlbekannt! —), welche seinen völlig exoterischen Charakter beweisen. Der Exoterismus und der Esoterismus sind miteinander verstandesmäßig unvereinbar und versöhnen sich nur in dem geheimnisvollen christlichen Leben selbst, nicht aber in verstandesmäßigen Formeln und rationalen Schemata.

Die freundschaftliche, philische Struktur der brüderlichen, agapischen Gemeinde der Christen charakterisiert nicht nur die hierarchische und philarchische Beziehung ihrer Mitglieder in der Richtung auf das Zentrum, sondern auch die kleinsten Bruchstücke der Gemeinde. Gleich einem Kristall zerfällt die Gemeinde nicht in amorphe, nicht mehr kristallisierte — sondern in homoiomere oder totalitätsähnliche Teile. Die Grenze der Zerstückelung ist nicht das menschliche Atom, das sich von sich und aus sich auf die Gemeinde bezieht, sondern das Gemeinde-Molekül, das

Freundespaar, welches als Prinzip der Handlungen erscheint, ähnlich wie die Familie ein solches Molekül der heidnischen Gemeinde war. Das ist eine neue Antinomie — die Antinomie: Persönlichkeit — Zweiheit. Einerseits ist die einzelne Persönlichkeit alles; aber anderseits ist sie etwas nur dort, wo „zwei oder drei" sind. „Zwei oder drei" ist etwas qualitativ Höheres als „einer", obwohl gerade das Christentum die Idee des absoluten Wertes der einzelnen Persönlichkeit erschaffen hat. Absolut wertvoll kann die Persönlichkeit nur in einer absolut wertvollen Gemeinschaft sein, obwohl man nicht sagen kann, daß die Persönlichkeit der Gemeinschaft vorausgehe oder die Gemeinschaft der Persönlichkeit. Die primäre Persönlichkeit mit der primären Gemeinschaft — die sich gegenseitig verstandesmäßig ausschließen — sind im kirchlichen Leben als Tatsache zugleich gegeben. Und wenn wir sie in ihrem beiderseitigen Entstehen nicht als ontologisch gleichwertig denken können, so sind wir doch um so weniger imstande, sie in der realisierten Wirklichkeit als ontologisch ungleichwertig zu denken. Das geistige Leben der Persönlichkeit ist von ihrer vorläufigen Gemeinschaft mit anderen untrennbar, aber die Gemeinschaft selbst ist undenkbar außerhalb des schon vorhandenen geistigen Lebens. Auf diese Verbundenheit der Gemeinschaft und des geistigen Lebens ist in dem heiligen Buche ausdrücklich hingewiesen.

Der Herr berief „zwölf" Jünger und sandte sie zur Predigt zu zweit, wobei diese Sendung zu zweit in Verbindung gebracht wird mit der Verleihung der Herrschaft über die unsauberen Geister, d. h. mit der Verleihung des Charisma, vor allem der Keuschheit und der Jungfräulichkeit: „Und er berief sie ..., und hob an und sandte sie zwei und zwei und gab ihnen die Macht über die unsauberen Geister." (Mark. 6, 7.)

Gerade so war auch die Sendung der „Siebzig"; nach Erwählung der „Siebzig" sandte der Herr sie ebenfalls zu zwei (Luk. 10, 1), wobei er ihnen auch die Gabe der Heilung (Luk. 10, 9) und die Herrschaft über die Teufel (Luk. 10; 17, 19, 20) verlieh. Außerdem ist in den untersuchten Tex-

ten des Markus und des Lukas auch eine wenn auch nur teilweise Hindeutung auf das Wissen der Geheimnisse des Reiches enthalten: denn hier wird von der Sendung zur Predigt gesprochen, die Predigt aber setzt ein solches Wissen voraus. Ebensowenig zufällig ist, so sollte man meinen, daß Johannes der Täufer zwei seiner Schüler zu Christus sandte (Matth. 11, 2), als es notwendig wurde, die Persönlichkeit Jesu geistig zu durchschauen und festzustellen, ob er Christus sei.

. . . . . .

So hat also das Wissen der Geheimnisse, d. h die sozusagen nach innen gewandte Geistträgerschaft, sowie auch die Wundertätigkeit, d. h. die sozusagen nach außen gewandte Geistträgerschaft oder kurz gesagt die Geistträgerschaft überhaupt als Voraussetzung das Verbleiben der Jünger zu zweit. „Zwei" sind nicht „einer und der andere", sondern etwas dem Wesen nach größeres, etwas dem Wesen nach viel Bedeutsameres und Gewaltigeres. „Zwei" — das ist eine neue Verbindung der Chemie des Geistes, wenn „einer und der andere" (der „Sauerteig" des Gleichnisses) sich qualitativ verwandeln und ein drittes bilden („den gesäuerten Teig").

Dieser Gedanke zieht sich — weiter ausgeführt — als roter Faden durch das ganze 18. Kapitel des Matthäus. Ich will aber nur einige Glieder aus der Kette der Gedanken anführen.

Gelegentlich der Gespräche der Jünger Christi über den sündigenden Bruder weist der Herr auf ihre Macht hin, zu lösen und zu binden (Matth. 18, 18). Weil aber das Wesen dieser Macht in dem geistigen Wissen der Geheimnisse des Reiches, in dem Erfassen der geistigen Welt und des Göttlichen Willens besteht, so bezweckt die innere Betonung des 18. Verses, die Jünger an ihre Gnosis, an ihre Geistigkeit zu erinnern. Und weiter, in dem unmittelbar darauf folgenden 19. Vers paraphrasiert der Herr gleichsam seinen Gedanken, indem er das soeben von ihm Gesagte in einer Reihe anderer Begriffe zum Ausdruck bringt, wobei er aber den innerem Sinn des Ausgesprochenen unverändert läßt:

„Weiter sage ich euch" — *πάλιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* —, d. h. „noch einmal", „ich wiederhole" — „wo zwei unter euch — *δύο* — eins werden auf Erden, worum es ist, das sie bitten wollen, das soll ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel. Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen" (Matth. 18, 19—20).

Das Wissen der Geheimnisse oder insbesondere die Macht zu binden und zu lösen ist auch — *πάλιν* — die gemeinsame Bitte zweier, die eins geworden sind auf Erden, d. h. sich voreinander vollständig gedemütigt haben, die Widersprüche, Widergedanken und Widergefühle bis zur Wesenseinheit miteinander vollständig überwunden haben. Eine solche gemeinsame Bitte wird immer erfüllt — so sagt der Erlöser. Warum ist dem aber so? Weil das Versammeltsein von zweien oder dreien im Namen Christi, das Miteinandereintreten der Menschen in die geheimnisvolle geistige Atmosphäre um Christus, das Teilhaben an seiner gnadenreichen Kraft sie in eine neue geistige Wesenheit verwandelt, aus zweien ein Teilchen des Leibes Christi, eine lebendige Incarnation der Kirche (— der Name Christi ist die mystische Kirche! —) macht, sie in die Kirche aufnimmt. Es ist begreiflich, daß alsdann auch Christus „mitten unter ihnen" ist — er ist mitten unter ihnen, wie die Seele „in" jedem Gliede des von ihr beseelten Körpers ist. Aber Christus ist wesenseins mit seinem Vater, und darum tut der Vater das, worum Ihn der Sohn bittet. Die Macht zu binden und zu lösen setzt die Symphonie zweier auf Erden in allem und jedem voraus, die Überwindung der Selbstheit, die Einmütigkeit zweier, welche schon nicht mehr bedingt und beschränkt, sondern buchstäblich und unbeschränkt zu verstehen ist. Aber erstens wird dies wohl mitunter auf Erden erreicht, ist aber nicht unbedingt erreichbar; zweitens ist das Maß der Erreichbarkeit zugleich auch das Maß der Sanftmut. Unmittelbar nach der von dem Herrn gegebenen Erklärung fragt ihn der selbstvertrauende und stürmische Petrus: „Wie oft muß ich denn meinem Bruder,

der an mir sündigt, vergeben? Ist's genug siebenmal?" (Matth. 18, 21), d. h. er wünscht die Norm und die Grenze der Vergebung zu erfahren (sieben ist die Zahl der Fülle, der Vollkommenheit, der Vollendung, der Grenze). Aber dieses „Ist's genug siebenmal?", diese Grenze der Vergebung würde auf eine sinnliche Beschränkung dessen hinweisen, der die an ihm begangene Sünde vergibt, auf das Fehlen der wahren geistigen Liebe in ihm (ganz anders verhielte es sich mit der Vergebung der Sünde wider den Geist, wider die Wahrheit selbst) — es wäre nur eine Modifikation der Selbstheit. In den Beziehungen, welche durch irgendeine bestimmte Zahl von Vergebungen begrenzt sind, ist überhaupt keine christliche Kraft enthalten, das sind ungeistige Beziehungen. Darum antwortet der Herr dem Apostel: „Ich sage dir: nicht siebenmal, sondern siebzigmal siebenmal" (Matth. 18, 22), d. h. ohne irgendeine Begrenzung, ohne Ende, vollständig und allbarmherzig (denn siebzigmal siebenmal bedeutet schon keine Endlichkeit mehr, sondern die Totalität der Fülle, die aktuelle Unendlichkeit). So muß man also, um einen Menschen für die Sünde gegen den Richtenden zu verurteilen, sich nicht auf eine menschliche, sondern auf eine göttliche Höhe erheben, muß man die göttlichen Geheimnisse wissen. Die Verurteilung würde in der Erfüllung des göttlichen Willens bestehen. Aber die Geheimnisse des Reiches kann man nur in der vollkommenen Liebe, welche bei zweien bis zu einer Symphonie in allem geht, wissen (— einen besonderen Fall davon stellt das „Greisentum" dar —). Diese Symphonie kann durch menschliche Anstrengungen jetzt nicht verwirklicht werden, sondern sie wird nur verwirklicht — in der unendlichen Demut vor dem Freunde, in der Vergebung der Sünde an sich „siebzigmal siebenmal".

Das rätselhafte Gleichnis des Herrn von dem „ungerechten Haushälter" (Luk. 16, 1—8) bringt dieselbe Idee der Vergebung als der Voraussetzung der Freundschaft zum Ausdruck. Der reiche Mann des Gleichnisses ist Gott, reich an schöpferischer Kraft, der Haushälter aber ist — der Mensch.

Bei dem Göttlichen Gut angestellt, d. h. bei jenem Leben, welches ihm anvertraut wurde, bei jenen Kräften und Fähigkeiten, welche ihm ausgehändigt wurden, damit er sie verwirkliche und vermehre (vgl. das Gleichnis von „den Talenten"), vergeudet der Mensch sein Leben, vernachlässigt seine schöpferischen Fähigkeiten, raubt das Göttliche Gut aus. Da aber zieht ihn Gott zur Rechenschaft; der Mensch muß alles verlassen, in dessen Besitz er sich wähnte, und was in Wahrheit ihm nur anvertraut war; ihm steht der Verlust aller äußeren Kräfte, die er im Leben nutzte, bevor, ferner des Körpers mit seinen Organen und endlich der seelischen Verfassung, welche im Feuer des Gerichts ausbrennen wird. Dem Menschen steht bevor, „nackt" und „arm" zu sein und aus dem Hause Gottes „entfernt" zu werden, denn der Herr hat ihm schon erklärt: „Du kannst hinfort nicht Haushalter sein" (Luk. 16, 2). Der Haushalter begreift, daß seine Lage hoffnungslos ist, da er nur von dem Göttlichen Gut, nicht von seinem eigenen gelebt hat, und daß er eine schöpferische Kraft des Lebens weder hat noch auch haben kann: „Was soll ich tun? — sprach er bei sich selbst —. Mein Herr nimmt das Amt von mir; graben kann ich nicht, so schäme ich mich zu betteln. Ich weiß wohl, was ich tun will, wenn ich nun von dem Amt gesetzt werde, daß sie mich in ihre Häuser nehmen" (Luk. 16; 3, 4). Also, da er aus dem Hause Gottes vertrieben wird, will er sich wenigstens in den Häusern der anderen Menschen eine Stätte sichern, d. h. in den Seelen, in den Gebeten und in den Gedanken der anderen Menschen — in dem Gedächtnis der Kirche. Welche Maßregeln ergreift er, um sich dieses Andenken zu sichern, um in die fremden Häuser aufgenommen zu werden? Er tut folgendes: „Er rief zu sich alle Schuldner seines Herrn und sprach zu dem ersten: ‚wie viel bist du meinem Herrn schuldig?' Er sprach: ‚Hundert Tonnen Öl.' Und er sprach zu ihm: ‚Nimm deinen Brief, setze dich und schreibe flugs fünfzig.' Darnach sprach er zu dem anderen: ‚Du aber, wie viel bist du schuldig?' Er sprach: ‚Hundert Malter Weizen.' Und er sprach zu ihm: ‚Nimm deinen Brief und schreib achtzig.'

(Luk. 16; 6, 7.) Anders gesagt: der ungerechte Haushalter streicht von den Schuldnern seines Herrn einen Teil dessen fort, was sie seinem Herrn schuldig sind, vermindert einen Teil ihrer Schulden vor seinem Herrn, d. h. er vermindert in seinem Bewußtsein ihre Sünden vor Gott. Moralisch, juristisch, gesetzlich ist diese Handlung ein neuer Fehltritt vor dem Herrn. Diese Handlung ist „ungerecht", weil die „Gerechtigkeit" eine Anwendung des Identitätsgesetzes ist, und weil man „nach der Gerechtigkeit" vom Schuldner — besonders von einem fremden — als vom Schuldner sprechen soll, von ihm nicht als von einem Nicht-Schuldner sprechen darf, und von jeder Schuld — besonders aber gegen einen anderen — so, wie sie ist, nicht aber so, wie sie nicht ist. Nach dem Gesetz kann man die Sünde überhaupt nicht vergeben; in keinem Fall darf man aber eine nicht gegen die eigene Person, sondern gegen Gott begangene Sünde vergeben. Aber im geistigen Leben wird gerade diese „Ungerechtigkeit" gefordert: wenn man sich als schuldig vor Gott, als in Schuld bei Gott, als sündig vor Gotf erkennt und der Göttlichen Vergebung bedarf, so geziemt es sich, auch den anderen ihre Sünden zu vergeben, das Maß ihrer Schuldigkeit zu vermindern. Ja, wir haben nicht „das Recht", das zu bedecken, was keine Beleidigung unserer Person, sondern Gottes ist — was nicht uns berührt, sondern Gott. Es erscheint sogar sehr natürlich, die Schuld anderer Menschen aus Eifer für den Ruhm Gottes zu verstärken, zu betonen, daß wir ihre Sünden „nicht billigen", daß wir Gottes Schuldner fast zu den eigenen Schuldnern zählen. Und dennoch „lobte der Herr den ungerechten Haushalter, daß er klüglich gehandelt hatte; denn die Kinder dieser Welt sind klüger als die Kinder des Lichtes in ihrem Geschlecht" (Luk. 16, 8). Wenn wir fremde Sünden ungerecht vergeben, rechtfertigen wir uns, die ungerechten „Kinder dieser Welt", mehr, als wir uns, die gerechten „Kinder des Lichtes" durch gerechte Verdammung fremder Sünden rechtfertigen könnten. Aber man muß das unter vier Augen tun, mit jedem Sünder einzeln, im Verborgenen — so daß man in Wahrheit seine Sünde bedeckt,

um im eigenen Bewußtsein seine Schuld wirklich zu vermindern, nicht aber um den anderen nur die eigene Großmut zu zeigen. Eine solche offenkundige Vergebung würde nicht nur ihr Ziel nicht erreichen, d. h. die Sünde des Bruders nicht bedecken, sondern, im Gegenteil, außerdem auch noch die anderen zur Sünde verführen: „Es wird ja doch vergeben werden."

Der Sinn des in Frage stehenden Gleichnisses ist die orthodoxe Auffassung der Kirchenbeschlüsse im Gegensatz zu der katholischen Auffassung. Dieser gemäß ist der Kirchenbeschluß eine kirchenrechtliche Norm, ein „Gesetz", das erfüllt werden muß, und dessen Nichterfüllung durch „Satisfaktion" zu sühnen ist. Im Gegensatz dazu sind, nach der orthodoxen Auffassung, die Kirchenbeschlüsse nicht Gesetze, sondern regulative Symbole der kirchlichen Gesellschaft. Sie werden niemals restlos erfüllt, und man kann auch nicht erwarten, daß sie irgendwann genau erfüllt würden; aber stets mußte und muß man sie im Auge behalten zum klareren Bewußtsein der eigenen Schuld vor Gott. „Sei dessen eingedenk" — so scheint die Kirche ihren Kindern zu sagen, sagt es aber jedem unter vier Augen, nicht-öffentlich, im Verborgenen —, „sei dessen eingedenk, wie du sein solltest, und was dir gerechterweise dafür gebührte, daß du der Göttlichen Gerechtigkeit nicht genügst. Aber deine Schuld wird dir vermindert, nicht weil du gut bist, nicht um deiner Verdienste willen, sondern weil Gott barmherzig, langmütig und gnädig ist. Sieh also zu, daß du demütig seist und andere nicht verurteilst, wenn sie schuldig sind, auch wenn du ihre Schuld mit einer solchen Zweifellosigkeit sehen solltest wie ‚einen Schuldschein'."

Das Eigentum des reichen Mannes aus dem Gleichnisse ist durchaus gut und durchaus gerecht. Aber, um den Schuldnern seines Herrn einen Teil ihrer Schulden zu erlassen, nahm der Haushalter im Grunde den erlassenen Teil der Schuld aus dessen Eigentum für sich und schenkte ihn schon von sich aus den Schuldnern; jene Schuld, die er den Schuldnern erließ, war in bezug auf ihn selbst ein ungesetzliches

Eigentum, ein „unrechtmäßiger Reichtum", ein „ungerechter Mammon", „*μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας*" (Luk. 16, 9). Kein Eigentum ist an sich gerecht oder ungerecht, gesetzlich oder ungesetzlich: es ist einfach und es ist gut. Aber jedes Eigentum ist in bezug auf die Person, die von ihm Besitz ergreift, gerecht oder ungerecht, gesetzlich oder ungesetzlich. Und für den Haushalter des Gleichnisses war das Eigentum des Herrn, welches er zuerst für sich und dann für die anderen ausraubte, und welches er demnach als das seinige betrachtete, in dem einen wie auch in dem anderen Falle ein „ungerechter Reichtum".

Gerade so gehört auch die Möglichkeit, die Sünde durch Gottes Barmherzigkeit, auf Rechnung der Göttlichen Gnade zu bedecken, nicht uns, und ist, wenn wir sie uns zueignen, ein „ungerechter Reichtum". Aber, da wir auch ohne dies diesen Reichtum auf jede Weise fortwährend für uns, zur Bedeckung unserer Sünden ausrauben, so ist das einzige, was uns — als Maßregel für den Fall unsrer Lostrennung von diesem Reichtum der Göttlichen Gnade — übrig bleibt: uns in den Herzen anderer Menschen, in den „ewigen Hütten", einen Platz zu sichern, und dann wird Gott vielleicht unsere Klugheit loben. Dieses Für-sich-sichern eines Platzes ist gar nichts anderes als ein Knüpfen freundschaftlicher Bande. „Und ich sage euch" — so erläutert der Erlöser selbst das Gleichnis — „machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, auf daß, wenn ihr nun darbet, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten" (Luk. 16, 9).

. . . . . .

Das Gleichnis von dem ungerechten Haushalter zeigt, welche Wichtigkeit der Herr der Freundschaft beilegte. Bemerkenswert ist, daß hier ganz und gar nicht von der Wohltätigkeit aus dem Mammon der Ungerechtigkeit die Rede ist, von der Hilfe für die Armen. Nein, als unmittelbares Ziel wird nicht die Philanthropie hingestellt, sondern die Gewinnung von Freunden für sich, die Freundschaft: „Und Ich sage euch: Machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon" (Luk. 16, 9). Auf diese

Stelle hat schon der hl. Klemens von Alexandria aufmerksam gemacht. Er sagt:

„Der Herr sagte nicht: ‚Gib' oder ‚Verschaffe', oder ‚Sei wohltätig', oder ‚Hilf', sondern — ‚Werde zum Freunde', weil die Freundschaft nicht in dem Geben allein zum Ausdruck kommt, sondern in der vollständigen Selbstaufopferung und in dem dauernden Zusammenleben."

Das mystische Eins-werden von zweien ist Bedingung des Wissens und folglich der Erscheinung des Geistes der Wahrheit, der dieses Wissen verleiht. Zugleich mit der Unterwerfung der Kreatur unter die inneren ihr von Gott gegebenen Gesetze und mit der Vollständigkeit der Keuschheit entspricht es dem Kommen des Reiches Gottes (— d. h. des Heiligen Geistes —) und der Vergeistigung der ganzen Kreatur. Nach einer bemerkenswerten Überlieferung, die in der sogenannten „Zweiten Epistel des hl. Klemens von Rom an die Korinther" aufbewahrt ist, heißt es:

„Als jemand den Herrn fragte, wann Sein Reich kommen werde, gab er auf diese Frage zur Antwort: ‚Wenn zwei eins sein werden, und das Äußere — wie das Innere, und das Männliche eins mit dem Weiblichen — weder männlich noch weiblich —' *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.*"

Klemens selbst deutet dieses rätselhafte Wort folgendermaßen:

„‚Zwei sind eins', wenn sie einander die Wahrheit sagten und in zwei Körpern ohne Heuchelei eine Seele wäre. Und ‚das Innere wie das Äußere' — das bedeutet: Christus nennt die Seele das Innere, den Körper aber das Äußere. Wie also dein Körper erscheint, also wird sich auch deine Seele in deinen schönen Werken offenbaren, *ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις* (gesagt ist *καλοῖς*, schönen, nicht *ἀγαθοῖς* guten, segensreichen). Und ‚das Männliche mit dem Weiblichen — nicht das Männliche und nicht das Weibliche'. Das bedeutet, daß der Bruder, wenn er die Schwester erblickt, von ihr nicht etwas Weibliches denke (etwas, das sich auf das Weib bezieht, *θηλυκόν*, d. h. wie von einem Weibe), und daß sie von ihm nicht

etwas Männliches denke (*ἀρσενικόν*, d. h. wie von einem Manne). ‚Wenn Ihr so tun werdet' — sagt Er — ‚dann wird das Reich meines Vaters kommen.'"

Aber diese — sehr wahrscheinliche! — Interpretation bezieht sich mehr auf die äußere psychologische Seite des Kommenden Reiches und dringt wenig in die ontologischen Bedingungen ein, unter denen ein solches Leben der Seele möglich sein wird. Mir scheint, daß der Agraph genügend für sich spricht, wenn man ihn nur so nimmt, wie er ist. Aber hier ist für mich nur das erste Glied des Agraphen wichtig, nämlich: „wenn zwei eins sein werden", d. h. der Hinweis auf die bis zu Ende geführte Freundschaft — sofern diese nicht so sehr seitens der Handlungen und Gefühle, nicht nominalistisch als vielmehr seitens des metaphysischen Bodens, auf dem eine völlige Ein-mütigkeit möglich ist — realistisch — verstanden wird.

Bei den heiligen Vätern wird vielfach der Gedanke wiederholt von der Notwendigkeit des Nebeneinanderbestehens der universalen Liebe (*ἀγάπη*) und der abgeschiedenen Freundschaft (*φιλία*). Wie sich jene auf jeden, ungeachtet seiner Schlechtigkeit, beziehen soll, so umsichtig soll diese in der Wahl des Freundes sein. Denn mit dem Freunde wächst man zusammen, den Freund nimmt man mit seinen Eigenschaften in sich auf; damit beide nicht zugrunde gehen, ist eine sorgfältige Wahl notwendig.

. . . . . .

Zwischen den Liebenden zerreißt die trennende Membran der Selbstheit, und jeder sieht im Freunde gleichsam sich selbst, sein intimstes Wesen, sein anderes Ich, welches übrigens von dem eigenen Ich nicht verschieden ist. Der Freund wird in das Ich des Liebenden aufgenommen, ihm angenehm, d. h. von ihm angenommen, zur inneren Verfassung des Liebenden zugelassen und ihr in keiner Weise fremd, aus ihr nicht ausgestoßen. Der Geliebte im ursprünglichen Sinne dieses Wortes ist der von seinem Freunde „Aufgenommene", denn wie die Mutter das Kind, so hat der Liebende ihn in seinen Schoß aufgenommen und

trägt ihn unter seinem Herzen. So sagt der Dichter Tjutschew, freilich aus einem etwas anderen Anlaß: „Hier ist Dämmerung, dort Glut und Geschrei — ich wandle wie im Traum; nur das Eine fühle ich lebhaft: Du bist mit mir, und alles ist in mir."

Die Aufnahme des befreundeten Ich in die Seele läßt zwei getrennte Ströme des Lebens zusammenfließen. Diese lebendige Einheit ergibt sich nicht aus der Unterwerfung der einen Persönlichkeit unter die andere und erst recht nicht als bewußte Sklaverei der einen Persönlichkeit bei der anderen. Man kann die freundschaftliche Einheit auch nicht als Konzession, als Nachgiebigkeit bezeichnen. Sie ist eben — Einheit. Der eine fühlt, wünscht, denkt und spricht nicht darum, weil der andere gerade so sprach, dachte, wünschte und fühlte, sondern darum, weil beide mit einem Gefühl fühlen, mit einem Wunsche wollen, mit einem Gedanken denken, mit einer Stimme sprechen. Jeder lebt durch den anderen, oder, richtiger gesagt, das Leben des einen wie des anderen strömt aus dem in-sich-einigen, gemeinsamen Mittelpunkt hervor, welchen die Freunde durch die schöpferische Tat über sich setzen. Daher sind seine verschiedenen Manifestationen immer an und für sich harmonisch. Ja, an und für sich — nicht durch angespanntes Gefühl, durch den Willen, durch das Denken oder durch eine Wortformel, die als Prinzip der Einheit hingestellt wird. Ob es nun eine Wortformel ist oder auch ein System solcher Formeln, welche ein Programm geben — das ist einerlei, diese wesens-gleiche Einheit oder dieses Bündnis, alliance, ist durchaus nicht dasselbe wie wesenseine Einheit oder die Einheit im eigentlichsten Sinne dieses Wortes, unité.

In den noumenalen Tiefen bestimmen die Freunde ihre Freundschaft — nicht in der Ebene der halb-imaginären und flügellosen Phänomenalität („der Psychik"). Darum bilden die Freunde eine Zwei-Einheit, eine Dyas; sie sind nicht — sie selbst, sondern sie sind mehr als das — eine Seele.

. . . . . .

Das gemeinsame Leben — das ist die gemeinsame Freude

und das gemeinsame Leiden. In der Freundschaft ist nicht — Mit-Freude und Mit-Leiden, sondern eine harmonische Freude und ein harmonisches Leiden: die Zustände erster Art gehen von der Peripherie der Seele zu ihrem Zentrum und beziehen sich auf diejenigen, welche verhältnismäßig ferner von uns sind. Aber die Freude und das Leiden ganz Nahestehender richten sich, indem sie in dem Zentrum unserer Seele selbst entstehen, von hier aus zur Peripherie; das ist schon keine Widerspiegelung eines fremden Zustandes, sondern ein eigener harmonischer Zustand — eigene Freude und eigenes Leiden. Schon Aristoteles hat diesen Unterschied der Erlebnisse — mit Rücksicht auf das Leiden — bemerkt. Euripides aber in seiner Tragödie „Herakles" gibt uns den dichterischen Beweis eines solchen Unterschieds, indem er die Leiden des Amphitryon und des Herakles, des Amphitryon und des Theseus vergleicht.

Wenn aber die nahen Bande für die harmonischen Erlebnisse überhaupt günstig sind, so ist die Freundschaft der für sie am meisten geeignete Boden: nach der Versicherung des hl. Maximus des Bekenners „sieht der treue Freund die Unglücksfälle seines Freundes als die seinigen an und erduldet sie mit ihm zusammen, indem er bis zum Tode leidet". Liegt doch der unterscheidende Vorzug der Liebe nach dem hl. Nilus von Sinaï darin, daß sie alle bis zur innersten Seelenverfassung vereinigt; infolge einer solchen Einheit übergibt ein jeder seine Leiden allen anderen und empfängt von ihnen ihre Leiden. Alle sind für alle verantwortlich und alle leiden für alle.

Indem sie sich so in ihrem Wesen vereinigen und eine verstandesmäßig unbegreifliche Zwei-Einheit bilden, kommen die Freunde zur Gefühls-Einheit, zur Willens-Einheit und zur Denk-Einheit, welche die Gefühls-Verschiedenheit, die Willens-Verschiedenheit und die Denk-Verschiedenheit vollkommen ausschließen. Aber diese Einheit ist zugleich, da sie aktiv gesetzt wird, durchaus kein mediumhaftes gegenseitiges Von-einander-Besitz-ergreifen der Persönlichkeiten, nicht ihr Versenken in das unpersönliche und indifferente

— und daher unfreie — Element beider. Sie ist keine Auflösung der Individualität, nicht ihre Erniedrigung, sondern ihre Erhebung, Verdichtung, Befestigung und Vertiefung. Das gilt um so mehr von der Freundschaft. In den Freundschaftsbeziehungen manifestieren sich der unersetzbare und mit nichts vergleichbare Wert und die Eigenart jeder Persönlichkeit in ihrer ganzen Schönheit. In dem andern Ich entdeckt die Persönlichkeit des einen ihre eigenen Keime, welche von der Persönlichkeit des anderen geistig befruchtet werden. Nach Platons Wort zeugt der Liebende im Geliebten. Jeder der Freunde erhält eine Befestigung für seine Persönlichkeit, indem er sein Ich in dem Ich des anderen findet. „Wer einen Freund hat" — sagt Chrysostomos — „der hat ein anderes Selbst (ἄλλον ἑαυτὸν ἔχει)."

„Der Geliebte ist für den Liebenden" — so sagt der hl. Vater anderwärts — „dasselbe wie er selbst. Die Eigenschaft der Liebe ist solcher Art, daß der Liebende und der Geliebte schon nicht mehr zwei getrennte Personen zu bilden scheinen, sondern einen Menschen."

Die Trennung in der Freundschaft ist eine nur grob-physische, nur für das Sehen in der alleräußerlichsten Bedeutung des Wortes. Daher wird in dem Lobgesang am Tage der Drei Hohenpriester, am 30. Januar, von ihnen, die an verschiedenen Orten lebten, als von „leiblich getrennten, aber geistig vereinten" gesungen. Aber im gemeinsamen Leben wird sogar der Leib gleichsam einer. So schreibt der Mönchpriester Antonius vom Kiewer Höhlenkloster, indem er das Ende des Archimandriten Meletios beschreibt: „Über dreißig Jahre lebten wir mit ihm in engster freundschaftlicher Gemeinschaft, die letzten drei Jahre war es aber so, daß wir gleichsam ein Leib und eine Seele wurden."

Die Wucht und die Schwere des Dienstes liegt nicht in dem feuerwerkartig aufflammenden Werk der Minute, sondern in der unwandelbar glimmenden Geduld des Lebens. Es ist eine stille Ölflamme, keine Gasexplosion. Der Heroismus ist immer nur ein Schmuck, nicht das Wesen des Lebens, und als Schmuck hat er unabänderlich seinen rechtmäßigen Teil an

affektierter Haltung. Wenn er sich aber an Stelle des Lebens stellt, artet er unvermeidlich in Schminke, in eine mehr oder weniger wahrscheinliche Pose aus. Der unmittelbarste Heroismus ist in der Freundschaft, in ihrem Pathos; aber auch hier ist der Heroismus nur die Blüte der Freundschaft, nicht ihr Stengel und nicht ihre Wurzel. Der Heroismus vergeudet, aber sammelt nicht; er lebt stets auf Kosten des anderen, nährt sich von den Säften, die aus der Alltäglichkeit gezogen sind. Hier, im Dunkel der Alltäglichkeit, sind die feinsten und zartesten Wurzeln der Freundschaft verborgen, welche das wahre Leben gewinnen und selbst für niemandes Blick sichtbar sind, bisweilen sogar von niemand vermutet werden. Aber sie nähren das im Gegenwärtigen gegebene Leben, die entfaltete Blume des Heroismus aber wird, wenn sie keine taube Blüte ist, nur den Samen einer anderen, zukünftigen Freundschaft hervorbringen.

Die freundschaftliche Liebe bezieht sich nicht auf die einzelnen Momente der geistigen Belebung, nicht auf Begegnungen, Eindrücke und Feste des Lebens, sondern auf das Ganze der irdischen, sogar der alltäglichen Lebenswirklichkeit — fordert ein „Achten auf sich selbst" gerade dort, wo der „Held" sich völlig gehen läßt. Wenn man gesagt hat, daß es für seinen Diener keinen bedeutenden Menschen gibt, oder richtiger, keinen Helden für seinen Diener, so liegt das eben daran, daß der eine von ihnen ein Held und der andere — ein Diener ist. Der Heroismus bringt nicht die wesentliche Größe der Persönlichkeit zum Ausdruck, sondern hüllt sich nur zeitweilig in sie ein; für den Diener bleibt er aber nur er selbst. In der Freundschaft aber ist es umgekehrt. Jede äußere Handlung des einen erscheint dem anderen ungenügend, weil er, die Seele des Freundes kennend, die Nichtübereinstimmung gleichviel welcher Handlung mit der inneren Größe der Seele sieht. Die einen bewundern den Helden, die andern schätzen ihn gering; die einen sind von ihm hingerissen, die andern hassen ihn. Der Freund bewundert aber niemals seinen Freund und schätzt ihn auch nicht gering; er ist nicht hingerissen von ihm und

haßt ihn nicht. Er — liebt; für die Liebe ist aber einzig diese geliebte Seele unendlich lieb, unschätzbar, schwerwiegender als die ganze Welt mit allen ihren Verlockungen. Denn die *φιλία* kennt den Freund nicht an den äußeren Umrissen, nicht am Gewande des Heroismus, sondern an seinem Lächeln, an seinen leisen Reden, an seinen Schwächen, an seinem Verkehr mit den Menschen im einfachen menschlichen Leben — daran, wie er ißt und schläft.

Man kann rhetorisch Reden halten — und täuschen. Man kann rhetorisch leiden, sogar sterben kann man rhetorisch und — durch seine Rhetorik täuschen. Aber durch das alltägliche Leben kann man nicht täuschen, und die wahre Probe der Echtheit der Seele erfolgt durch das Leben zusammen, in der freundschaftlichen Liebe. Diesen oder jenen Akt des Heroismus kann jeder vollbringen; jeder kann interessant sein; aber so lächeln, so sprechen, so trösten, wie es der Freund tut, kann er allein und niemand anders. Ja, niemand und nichts in der Welt kann mir seinen Verlust ersetzen. Hier, in der Freundschaft beginnt die Manifestation der Persönlichkeit, und darum haben hier auch die eigentliche innerste Sünde und die eigentliche innerste Heiligkeit ihren Anfang. Man kann in vielen Bänden von Werken eine große Lüge über sich sagen; aber in der lebendigen Gemeinschaft mit dem Freunde kann man nicht einmal die kleinste aussprechen: „Wie der Scheme im Wasser ist gegen das Angesicht; also ist eines Menschen Herz gegen den andern" (Spr. Sal. 27, 19). Das Verhältnis des Alltäglichen und des Heroischen ist dem Verhältnis der Gesichtszüge und der zufälligen Lichtstellen im Gesicht ähnlich: letztere können sehr effektvoll sein, sie betreffen aber nicht das, was uns im Gesicht teuer oder abstoßend, anziehend oder hassenswert ist. Die Freundschaft aber gründet sich auf diese Halbschatten, welche die Gesichtszüge offenbaren, auf das Lächeln, auf das schlichte Leben — eben jenes Leben, in dem entweder die Liebe oder der Haß wahrhaft und endgültig zur Herrschaft gelangen. Man nehme dem Menschen seinen Heroismus, und der Mensch bleibt das, was er ist; man versuche in

Gedanken seine innerste Heiligkeit oder innerste Liebe, sein verborgenes Leben und seine verborgene Sünde, welche in jeder seiner Gesten durchscheinen, aus ihm auszusondern und... kein Mensch wird übrigbleiben, gerade so, wie wenn man aus dem Wasser den Wasserstoff absondern würde.

Diese endgültige Zersetzung, diese vollständige Destillation erfolgt durch den Heiligen Geist am Ende der Tage. Hier aber und jetzt kann sich eine solche Scheidung durch einen freundschaftlich liebenden Menschen vollziehen, denn nur er wird uns auf unser Verborgenes hinweisen. Hier enthüllt sich noch einmal die metaphysische Natur der freundschaftlichen Verbindung. Die Freundschaft ist nicht nur psychologisch und ethisch, sondern vor allem ontologisch und mystisch. So haben sie zu allen Zeiten alle tiefen Beschauer des Lebens angesehen. Was ist denn also die Freundschaft? Das Schauen seiner selbst durch den Freund in Gott.

Die Freundschaft ist das Schauen seiner selbst durch die Augen eines anderen vor dem Antlitz eines dritten, eben DES DRITTEN. Indem das Ich sich im Freunde, in dessen Ich widerspigelt, anerkennt es sein anderes Ich. Hier entsteht auf natürliche Weise das Bild des Spiegels, und es klopft schon während vieler Jahrhunderte unter der Schwelle des Bewußtseins an. Auch Plato bedient sich seiner: nach der Versicherung des größten Kenners *τῶν ἐρωτικῶν*, des Platonischen Sokrates, „sieht der Freund in dem Liebenden sich selbst wie im Spiegel". Und nach zweimal zwölf Jahrhunderten sekundiert ihm Schiller in einem fast wörtlichen Widerhall: „Posa schaute" — so sagt er — „in diesem schönen Spiegel (d. h. in seinem Freunde Don Karlos) sich selbst und freute sich an seinem eigenen Bild." Dieses Sich-finden und Sich-erkennen in dem gleichklingenden Gefühl des Freundes ist in den Worten des Karlos an Philipp konkret dargestellt:

„Wie entzückend
Und süß ist es, in einer schönen Seele
Verherrlicht uns zu fühlen, es zu wissen,
Daß unsre Freude fremde Wangen rötet,
Daß unsre Angst in fremden Busen zittert,
Daß unsre Leiden fremde Augen wässern!"

Aber noch vor Platon hat Homer mit Rücksicht auf die Freundschaft bemerkt, daß „die Gottheit stets dem Ähnlichen den Ähnlichen zuführt und sie miteinander bekannt macht (auf diese Stelle beruft sich auch Platon im „Lysis"), und Nietzsche versichert nach Schiller, daß jeder Mensch sein *μέτρον* habe, und daß die Freundschaft — zwei Menschen mit einem gemeinsamen *μέτρον* oder, anders gesagt, die gleiche Stimmung zweier Seelen sei.

Aber der Freund ist nicht nur ein Ich, sondern auch ein anderes Ich, ein anderer für das Ich. Aber das Ich ist einzig und alles; was ein anderes ist in bezug auf das Ich, das ist schon auch ein Nicht-Ich. Der Freund ist ein Ich, welches ein Nicht-Ich ist: der Freund ist — eine contradictio, und in seinem Begriffe selbst ist eine Antinomie eingeflochten. Wenn die Thesis der Freundschaft Identität und Gleichheit ist, so ist ihre Antithesis Nicht-Identität und Un-gleichheit. Ich kann dasjenige nicht lieben, was nicht Ich ist, denn dann hätte ich zu mir etwas mir Fremdes zugelassen. Zugleich aber will ich, wenn ich liebe, nicht das, was ich selber bin: in der Tat, wozu brauche ich denn das, was ich schon habe. Dieser innere Widerspruch der Freundschaft ist von dem jugendlichen Platon im „Lysis" aufgedeckt; von neuem aber entdeckt ihn Schiller.

„Die Liebe" — so sagt er in bezug auf die Freundschaft, im Gegensatz zu dem oben Angeführten — „entsteht nicht zwischen zwei gleichklingenden Seelen, sondern zwischen harmonisch klingenden"; und dann: „Mit Vergnügen" — schreibt Julius sich an seinen Freund Rafael wendend — „sehe ich meine Gefühle in deinem Spiegel, aber mit glühendem Genuß verzehre ich deine höheren, welche mir fehlen."

In der Liebe findet ein Austausch der Wesen statt, ihre gegenseitige Ergänzung. „Wenn ich hasse" — versichert Schiller durch den Mund seines Julius — „nehme ich etwas von mir; wenn ich liebe, bereichere ich mich mit dem, was ich liebe." Die Liebe bereichert; Gott („Bog") — der die vollkommene Liebe hat —, Er ist — ein Reicher („Bogatyj"): Er ist reich an Seinem Sohn, den Er liebt; Er ist die Fülle.

Die Gleichheit (*τὸ ὅμοιον*) und die Un-gleichheit oder die Gegensätzlichkeit (*τὸ ἐναντίον*) sind in der Freundschaft gleich notwendig, indem sie ihre Thesis und Antithesis bilden. In der Platonischen Dialektik wird das Antinomische der Freundschaft aufgehoben oder, genauer, verdeckt durch den Begriff der Eigentümlichkeit, der beide Gegensätze in sich vereinigt; „die Freunde" — heißt es bei Platon — „sind ihrem Wesen nach einander eigen (*οἰκεῖοι*), in dem Sinne „eigen", daß jeder von ihnen ein Teil des anderen ist, welcher den metaphysischen Mangel seines Wesens ergänzt und darum mit ihm gleichartig ist. Aber weder der logische Begriff der Eigentümlichkeit noch die mit ihm gleichbedeutende in ihrer Plastizität ewige Gestalt des Androgyns kann die Kluft zwischen den beiden Pfeilern der Freundschaft ausfüllen, denn dieser Begriff und diese Gestalt sind in Wahrheit gar nichts anderes als eine abgekürzte Bezeichnung der Antinomie Ich und Nicht-Ich.

Man kann die Freundschaft auch noch mit der Konsonanz vergleichen. Das Leben ist eine ununterbrochene Reihe von Dissonanzen; aber durch die Freundschaft werden sie aufgelöst, und das gesellschaftliche Leben erhält in der Freundschaft seine Gedankenfülle und Versöhnung. Aber, gleichwie der strenge Einklang nichts Neues gibt, und einander naheliegende, aber nicht gleich hohe Töne sich in für das Ohr unerträglichen Interferenzen verbinden — so ist es auch in der Freundschaft: die übermäßige Nähe in der Verfassung der Seelen, jedoch bei Fehlen der Identität, führt zu allaugenblicklichen Stößen, zu ungleichen Schlägen, welche in ihrer Unverhofftheit und Unvoraussehbarkeit unerträglich sind und gleich einem flackernden Lichte reizen.

Hier, in dem Begriff der Konsonanz, verhüllen wir wieder die Antinomien, denn die konsonierenden Töne müssen einander in etwas gleich und zugleich voneinander verschieden sein. Aber wie immer die metaphysische Natur der Freundschaft sei — jedenfalls ist die Freundschaft eine wesentliche Bedingung des Lebens.

Die Freundschaft verleiht dem Menschen Selbsterkenntnis; sie enthüllt, wo und wie man an sich arbeiten muß. Aber diese Durchsichtigkeit des Ich für sich selbst wird nur in der lebendigen Wechselwirkung der liebenden Persönlichkeiten enthüllt. Das „Zusammen" der Freundschaft ist der Quell ihrer Kraft. Sogar über das Gemeindeleben schrieb der hl. Ignatius der Gott-Träger an die Epheser, indem er auf die geheimnisvolle und wundertätige Kraft hinwies, welche die Christen von dem Leben zusammen erhalten:

„So strebt denn danach, euch dichter zu sammeln zum Danke an Gott und zu seinem Ruhme. Denn wenn ihr an einem Orte dichter versammelt seid, so werden die Kräfte Satans fortgefegt, und sein Verderben wird beseitigt in der Einmütigkeit eures Glaubens. Es gibt nichts Besseres als den Frieden, in welchem aller Krieg des Himmlischen mit dem Irdischen aufhört."

Hier wird offen darauf hingewiesen, daß das „Zusammen" der Liebe sich nicht auf den abstrakten Gedanken allein beschränken soll, sondern durchaus fühlbare, konkrete Manifestationen fordert bis einschließlich zur „Enge" in der Berührung. Man muß nicht nur einander „lieben", sondern man muß auch eng (*πυκνῶς*) zusammen sein, sich bemühen, nach Möglichkeit enger (*πυκνότερον*) beieinander zu sein. . . . . .

Man muß ein gemeinsames Leben leben, man muß das alltägliche Leben selbst durch die äußere und körperliche Nähe durchleuchten und durchdringen, und dann werden bei den Christen neue und unerhörte Kräfte erscheinen, welche Satan überwinden, alle seine unsauberen Kräfte fortfegen und entfernen. Darum schreibt derselbe Heilige dem hl. Polykarpus, dem Bischof der Kirche zu Smyrna und also damit der ganzen Kirche: „Arbeitet miteinander, strebt miteinander, lauft miteinander, leidet miteinander, ruhet miteinander, wachet miteinander wie Gottes Haushalter, Gäste und Diener."

Indem er vielleicht vor seinen geistigen Augen diese Worte des schon geschiedenen Lehrers hatte, lehrte der heilige Polykarpus von Smyrna seinerseits die Philipper:

„Wer die Liebe (ἀγάπην) hat, ist aller Sünde fern."

Hier wiederholt sich derselbe Grundgedanke. Die Liebe gibt dem Liebenden besondere Kräfte, und diese Kräfte überwinden die Sünde; nach den Worten des Gott-Trägers entfernen und fegen sie die Kräfte Satans und sein Verderben hinweg.

Dasselbe versichern immer wieder auch andere, welche die Gesetze des geistigen Lebens kennen. So mahnte der Greis des Swirschen Klosters Vater Theodor vor seinem Tode mit väterlicher Milde: „Ihr Väter, um des Herrn willen trennt euch nicht voneinander, weil man in der gegenwärtigen Zeit, die großen Leiden entgegengeht, nur wenige finden kann, mit denen man auch nur ein offenes Wort reden könnte."

Diese Worte sind im höchsten Grade bemerkenswert: denn in ihnen ist nicht davon die Rede, daß man einander gram sein, einander zürnen oder miteinander streiten sollte. Nein, hier ist mit vollkommener Bestimmtheit von der Notwendigkeit die Rede, äußerlich, leiblich, empirisch, alltäglich zusammen zu bleiben.

Ein solches gemeinsames Leben durch die Kirche wurde und wird für so unabänderlich notwendig, für so wesentlich mit dem Besten im Leben verbunden gehalten, daß wir sogar über dem Dahingeschiedenen ihre Stimme vernehmen: „Wie gut und wie schön ist es für die Brüder, zusammen zu leben." Am Grabe eines meiner Angehörigen ist mir dieser Sehnsuchtsseufzer nach der Freundschaft ins Herz gefallen. Selbst dann, so dachte ich, wenn mit dem Leben völlig abgeschlossen ist, wird mit glühendem Verlangen an das gemeinsame Leben, an das Ideal der Freundschaft gedacht. Alles ist dahin, das Leben selbst ist entschwunden! Und dennoch bleibt die Sehnsucht nach freundschaftlicher Gemeinschaft. Folgt nicht daraus, daß gerade die Freundschaft das letzte Wort des eigentlich menschlichen Elements der Kirchlichkeit ist, den Gipfel der Menschlichkeit bildet? Solange der Mensch Mensch bleibt, sucht er Freundschaft. Das Ideal der Freundschaft ist dem Menschen nicht angeboren, sondern es ist für ihn a priori: es ist — ein konstitutives Element seines Wesens.

Johannes Chrysostomos interpretiert sogar die ganze christliche Liebe als Freundschaft. In der Selbstaufopferung des Apostels Paulus, in seiner Bereitwilligkeit, sich für die Geliebten in das Gehenna zu stürzen, sieht er „die flammende Liebe" der Freundschaft.

„Ich will", so sagt er, „ein Beispiel der Freundschaft geben! Freunde sind teurer als Väter und Söhne — Freunde in Christo." Es wird weiter das Beispiel der ersten Christen der Gemeinde zu Jerusalem angeführt, welches in der Apostelgeschichte 4, 32—35 dargestellt ist. „Das ist Freundschaft," so fährt der heilige Vater fort, „so jemand das Seinige nicht als das Seinige, sondern als dem Nächsten gehörend betrachtet, das Eigentum des Nächsten aber als für ihn fremdes ansieht —, so einer das Leben des andern hütet wie sein eigenes, und jener ihm mit der gleichen Nächstenliebe heimzahlt." In dem Fehlen einer solchen Freundschaft erblickt Chrysostomos die Sünde der Menschheit und den Quell alles Unglücks und sogar der Haeresien. „Aber wo denn", so wird man sagen, „kann man einen solchen Freund finden? Man kann es eben nirgends, weil wir nicht so sein wollen; wenn wir aber wollten, so wäre es sehr wohl möglich. Wenn es in der Tat nicht möglich wäre, so hätte Christus es nicht geboten und nicht soviel von der Liebe gesprochen. Die Freundschaft ist etwas Großes, und wie groß sie ist, das kann niemand begreifen, das kann sogar kein Wort zum Ausdruck bringen, das kann einer nur durch persönliche Erfahrung erkennen. Aus ihrem Nicht-Begreifen entsprangen die Haeresien; es läßt die Hellenen bis jetzt Hellenen bleiben" usw.

Zusammen sein, miteinander bleiben wird in dem Gemeinde-leben gefordert. Um so mehr bezieht sich dieses „mit" auf das freundschaftliche Leben, in welchem die konkrete Nähe eine besondere Kraft hat, und hier erhält dieses „mit" eine gnoseologische Bedeutung. Dieses „mit", als „Tragen der Lasten" des einen durch den anderen

(Gal. 6, 2), als gegenseitiger Gehorsam verstanden, ist der Lebensnerv der Freundschaft und ihr Kreuz. Und eben darum haben erfahrene Leute so oft im Verlauf der Geschichte der Kirche auf diesem „mit" bestanden.

Von dem Wandern der Mönche zu zweit sprechend, führt Thomas von Canterbury das volkstümliche Sprichwort an: „Miles in obsequio famulum, clericus socium, monachus habet dominum", d. h.: „für den Krieger ist der Novize ein Diener, für den Kleriker ein Gefährte, für den Mönch ein Herr".

Ja, und alles Mönchtum wie überhaupt alles christliche Leben ist in diesem Sinne Mönchtum. Jeder von den Freunden demütigt sich, ohne zu murren, vor seinem Lebensgefährten wie der Diener vor dem Herrn: hier erhält das französische Sprichwort: „Qui a compagnon, a maître — wer einen Gefährten hat, der hat auch einen Herrn" — seine vollkommene Rechtfertigung. Darin eben liegt der Gehorsam der Freundschaft, das Tragen des Kreuzes vom Bruder.

Die Treue der einmal geknüpften Freundschaft, die Unzerreißbarkeit der Freundschaft, die wie die Unzerreißbarkeit der Ehe strenge Festigkeit bis zum Ende, bis zum „Märtyrerblut" — das ist das Grundvermächtnis der Freundschaft, und in dessen Befolgung liegt ihre ganze Kraft. Es gibt viele Verlockungen, sich von dem Freunde loszusagen, viele Versuchungen, allein zu bleiben oder neue Beziehungen zu knüpfen. Wer aber die einen zerrissen hat, der wird auch die zweiten und die dritten zerreißen, weil der Weg des Kampfes bei ihm durch das Streben zum seelischen Behagen vertauscht ist; letzteres wird aber niemals erreicht werden und kann und soll auch bei keiner Freundschaft erreicht werden. Im Gegenteil, das vollbrachte Werk gibt der Freundschaft Festigkeit. Wie bei der Aufführung von Mauern diese um so fester werden, je mehr Wasser auf den Stein gegossen wird, so wird auch von den um der Freundschaft willen vergossenen Tränen diese nur dauerhafter.

Tränen sind der Zement der Freundschaft, aber nicht alle, sondern jene, welche infolge einer Liebe fließen, die sich

nicht auszudrücken vermag, und infolge von Kränkungen, welche durch den Freund zugefügt wurden. Je größer die Freundschaft ist, um so mehr Tränen gibt es, und je mehr es Tränen gibt, um so größer ist die Freundschaft.

Tränen in der Freundschaft sind dasselbe wie Wasser bei der Feuersbrunst in einer Spiritusfabrik: je mehr Wasser gegossen wird, um so höher erhebt sich die Flamme.

Es wäre ein Fehler zu glauben, daß Tränen nur aus Mangel an Liebe kämen. Nein, „es gibt Keime, welche in unserer Seele nur unter einem Regen von Tränen erwachsen, die für uns vergossen wurden; inzwischen bringen aber diese Keime herrliche Blumen und heilsame Früchte. . . . Und ich weiß nicht, ob ich mich entschließen würde, einen Menschen zu lieben, der niemanden zum Weinen gebracht hat. Wer am stärksten liebte, mochte oft am meisten leiden, denn eine unergründliche, zärtliche und verschämte Grausamkeit ist in der Regel die unruhige Schwester der Liebe. Die Liebe sucht überall Beweise der Liebe; wer aber wäre nicht geneigt, diese Beweise vor allem in den Tränen des Geliebten zu sehen? . . . Selbst der Tod würde nicht genügen, den Liebenden zu überzeugen, wenn er entschlossen wäre, den Forderungen der Liebe Gehör zu schenken, denn der Augenblick des Todes erscheint der inneren Grausamkeit der Liebe zu kurz; jenseits des Todes ist Raum für ein Meer von Zweifeln; wer zusammen stirbt, stirbt vielleicht nicht ohne Unruhe. Hier sind lang und langsam fließende Tränen nötig. Der Kummer ist die Hauptnahrung der Liebe, und jede Liebe, die sich nicht etwas von reinem Herzeleid nährte, stirbt wie ein Neugeborener, den man wie einen Erwachsenen ernähren wollte. . . . Es ist — leider! — nötig, daß die Liebe weine, und sehr oft werden die Ketten der Liebe geschmiedet und in dem Augenblick für's Leben gestählt, wenn sich das Schluchzen erhebt."

Aber diese gegenseitige Durchdringung der Persönlichkeiten ist eine Aufgabe, keine ursprüngliche Gegebenheit in der Freundschaft. Wenn sie erreicht ist, dann wird die Freundschaft durch die Macht der Dinge unzerreißbar, und

die Treue für die Persönlichkeit des Freundes hört auf, ein verdienstliches Werk zu sein, weil sie nicht gebrochen werden kann. Solange aber eine solche höhere Einheit nicht erreicht ist, ist die Treue nicht nur zur Aufrechterhaltung der Freundschaft, sondern auch um des Lebens der Freunde willen selbst notwendig und wurde von dem kirchlichen Bewußtsein stets für notwendig gehalten. Die Bewahrung der einmal begonnenen Freundschaft gibt alles, ihr Bruch erscheint nicht nur als Bruch der Freundschaft, sondern setzt auch das geistige Dasein des Abtrünnigen der Gefahr aus: denn die Seelen der Freunde begannen bereits ineinander zu wachsen.

Indessen gibt es eine Leidenschaft, vor welcher die Freundschaft auf der Hut sein muß, welche in einem Augenblick die heiligsten Bande zerreißen kann. Diese Leidenschaft ist — der Zorn. Ihn müssen die Freunde am meisten fürchten. „Nichts" — so sagt ein Psychologe — „vernichtet mit einer solchen Unaufhaltsamkeit die Wirkung von Verboten wie der Zorn, weil sein Wesen die Zerstörung und nur die Zerstörung ist" — wie Moltke sich über den Krieg ausgedrückt hat. Diese Eigenschaft des Zornes macht ihn zum unschätzbaren Bundesgenossen jeder anderen Leidenschaft. Die wertvollsten Genüsse werden von uns mit grausamer Freude mit Füßen getreten, wenn sie den Ausbruch unserer Empörung zurückhalten. In einem solchen Augenblick ist es leicht genug, die Freundschaft zu brechen, sich von alten Privilegien und Rechten loszusagen, jegliche Beziehungen und Bande zu zerreißen. Wir finden eine rauhe Freude in der Zerstörung; und was den Namen der Charakterschwäche führt, geht in den meisten Fällen auf die Unfähigkeit zurück, sein niederes „Ich" und alles, was ihm lieb und teuer ist, zum Opfer zu bringen.

AUS DEM ZWÖLFTEN BRIEF: DIE EIFERSUCHT

. . . . . Die Betrachtung der Liebe überhaupt und der Freundschaft im besonderen in ihrer konkreten Lebendigkeit führt uns unvermeidlich zur Frage nach einer Erscheinung,

welche mit ihnen eng verbunden ist — zum Problem der Eifersucht. Daß diese Frage nach ihrer Wichtigkeit praktisch auf den ersten Plan tritt — darüber kann wohl kaum eine Meinungsverschiedenheit bestehen. Aber ihre theoretische Wichtigkeit wird, wie mir scheint, von den meisten Denkern nicht genügend erkannt: in der philosophischen Literatur ist der Begriff der Eifersucht irgendwohin auf den Hinterhof verwiesen, und man würdigt sie nur selten eines Blickes. Eben darum scheint es mir notwendig, in das Wesen der Eifersucht tiefer einzudringen.

. . . . . .

Was also ist die Eifersucht?

In dem gangbaren Wortgebrauch unter den Gebildeten wird die Eifersucht als ein Laster aufgefaßt, oder zum mindesten als ein unstreitig sittlicher Mangel — als etwas Schimpfliches und Belachenswertes. Die Gebildeten pflegen den Hochmut, die Eitelkeit, die Selbstliebe, das Mißtrauen, den Argwohn — kurz, alles nur irgend mögliche, nur nicht einen moralischen Vorzug als Grundlage der Eifersucht zu betrachten. Diese Anschauung von der Eifersucht ist besonders jenem Jahrhundert eigentümlich, welches vorzugsweise revolutionär und intellektualistisch war — dem 18. Jahrhundert; und die Eifersucht wird insbesondere an jenem Orte verdammt, wo die aufklärerische Verstandesmäßigkeit am unduldsamsten herrschte — in Paris.

. . . . . .

Der alltäglichen Auffassung gemäß ist die Eifersucht ein für die Liebe schädlicher und häßlicher Auswuchs; die Ursachen der Eifersucht sind dem Wesen der Liebe fremd, und darum wird sie als ein aus der Liebe zu Entfernendes beurteilt. Spinoza sieht eine engere Verbindung zwischen Liebe und Eifersucht; für ihn ist die Eifersucht kein zufälliger Begleiter der Liebe, sondern ein treuer Schatten, der auf dem Feuerschirm des Seelenlebens jedesmal erscheint, wenn die Liebe vom Verrat des Geliebten beleuchtet wird; oder, genauer, die Eifersucht ist nach Spinoza ein notwendiges Äquivalent der Liebe, welches bei einer Wendung der

Beziehungen zum Schlechteren entsteht. Die Liebe verschwindet nicht, sondern sie verwandelt sich in Eifersucht. Jedoch auch hier, auf dem Boden der Spinozaschen Analyse, ist eine Liebe ohne Eifersucht — bei vollkommener Gegenseitigkeit — denkbar, so daß die Eifersucht — wenn auch unter gewissen Umständen psychologisch notwendig — in den Augen Spinozas eine negative Bewertung erhält als animi fluctuatio, als Verdunkelung des Bewußtseins, als unbezähmbare Leidenschaft. Die Eifersucht in der Liebe ist für Spinoza keine Liebe; und darum ist die Eifersucht tadelnswert als mit der Liebe ungleichartig, als Nichtliebe, obwohl sie mit der Liebe in ursächlicher Beziehung, in der Beziehung der Äquivalenz steht. So bleibt denn auch Spinoza alles in allem bei der üblichen Auffassung der Eifersucht. Weshalb kam das?

Um auf die gestellte Frage zu antworten, wollen wir uns an den leblosen und dinghaften Charakter der ganzen Philosophie Spinozas erinnern. Da Spinoza keine Kategorie der Persönlichkeit hat, kann er die Liebe zur Person und das Begehren nach einem Ding nicht unterscheiden, — verwechselt er Liebe und Begierde oder, genauer, er vertauscht jene durch diese. Überall lesen wir bei ihm das unpersönliche res amata — was man übersetzen muß: „das begehrte Ding", denn ein Ding kann nicht geliebt werden; ja, „res amata", — aber nirgends ist die Rede von der geliebten Persönlichkeit, von der Persönlichkeit, welcher allein das Epitheton „geliebte" beigelegt werden kann. Wohl kann man in der zeitgenössischen Gesellschaft nicht selten Redensarten hören wie „Konfitüren, die ich liebe", „ich liebe Zigarren", „ich liebe das Kartenspiel" u. a. m., aber für jeden normalen Menschen ist klar, daß dies entweder eine Verzerrung und Verdunkelung des Bewußtseins ist, oder aber eine Vergewaltigung der Sprache. „Konfitüren", „Zigarren", „Karten" usw. kann man nicht lieben, sondern nur begehren. Aber das Korrelat des Begehrens sind Haß und Neid; eben darum erhält bei Spinoza das tadelnswerte Moment des Hasses und des Neides im Anfangs-Begriff der Liebe eine solche

Betonung. Aber, wie die Liebe kein Begehren ist, gerade so sind auch Haß und Neid keine Eifersucht, obwohl sich letztere gerade so zu dem verhält, was Spinoza unter Eifersucht versteht, wie die wahre Liebe zum Begehren. Um die Eifersucht in ihrem eigenen Wesen zu verstehen, muß man sie noch enger mit der Liebe verbinden, sie in das Herz der Liebe einführen und, indem man die persönliche Natur der Liebe betont, aufzeigen, daß die Eifersucht die Liebe selbst aber in ihrem „Anders-sein" ist; wir müssen aufdecken, daß die Eifersucht eine notwendige Bedingung und eine unabänderliche Seite der Liebe ist — die sich aber dem Kummer zuwendet — so daß, wer die Eifersucht vernichten wollte, auch die Liebe vernichten würde. Gerade so sind auch im Begehren stets Haß und Neid.

Um dies zu zeigen, muß man vor allem von der Eifersucht das auf ihr lastende Moment des Tadels fortnehmen. Die Eifersucht ist so oft mit gewissen unziemlichen Arten ihrer Manifestation verwechselt worden, daß sogar die Ausdrücke: „Eifersucht", „eifersüchtig sein", und „eifersüchtig" — von „Eifersüchtler" ganz zu schweigen — zu Worten des Tadels wurden.

Und dennoch ist es gerade so unrichtig, das Wesen der Eifersucht in dem Argwohn, in der kleinlichen Eigenliebe, in dem Mißtrauen, in der Mißgunst, in der Bosheit, in Haß und Neid u. a. m. zu sehen, wie das Wesen der Liebe in dem Verweigern der Freiheit, in der Parteilichkeit, in der Ungerechtigkeit u. a. m. zu suchen, oder in der Kälte, Hartherzigkeit, Rauheit, Grausamkeit das Wesen der Gerechtigkeit zu erblicken. Der Argwohn, Haß und Neid usw. — das alles sind schlechte, unziemliche, egoistische Manifestationen der Eifersucht, die infolge einer Vermischung der Liebe mit dem Begehren erzeugt werden. Zwei Reihen historischer Data weisen indessen auf die Untadelhaftigkeit und nicht nur auf die Untadelhaftigkeit, sondern geradezu auf die Positivität, auf das Sein-sollende der Eifersucht hin. In der Tat redet erstens ein Volk mit reinstem Gottesbewußtsein, das

auserwählte jüdische Volk, welches klarer als irgendein anderes die Göttliche Liebe kannte und begriff, beharrlich, unaufhörlich, ohne Schwanken immerfort von der Göttlichen Eifersucht. Die ganze Bibel ist von der Göttlichen Eifersucht gesättigt und durchtränkt, und es ist unmöglich, nicht damit zu rechnen. Zweitens aber hat das Volk der reinsten Menschlichkeit, das geniale Volk der Hellenen, welches vor allen anderen die menschliche Liebe in allen ihren Arten kannte und erfaßte, wiederum in allem den Zug der Eifersucht als Grundzug, als den für es am meisten charakteristischen, von ihm nicht abzutrennenden Zug. In seinen Skizzen zur Betrachtung „Wir Philologen" merkt F. Nietzsche unter drei „ausgewählten Punkten aus dem Altertum" zur Ausarbeitung vor: „Die Veredelung der Eifersucht, die Griechen sind das eifersüchtigste Volk." Und auch damit muß man rechnen. Wenn der klarste Genius und der reinste Glaube uns die Eifersucht als positive, im Wesen sowohl der menschlichen als auch der Göttlichen Liebe notwendige Kraft zeigen, so hat sie auch diese Beschaffenheit, und ist nicht identisch mit den sie begleitenden sekundären Leidenschaften.

Was aber ist denn in einem solchen Falle die Eifersucht selbst? Sie ist eines der Momente der Liebe, das Fundament, der Hintergrund der Liebe, die ursprüngliche Finsternis, aus welcher der Strahl der Liebe aufleuchtet. Die Liebe ist eine freie Auswahl: aus vielen Persönlichkeiten erwählt das Ich durch einen Akt der inneren Selbstbestimmung eine, und zu dieser — einer unter vielen — stellt sie eine Beziehung fest als zur einzigen, hängt ihr seelisch an. Sie — die gewöhnliche — will das Ich als eine ungewöhnliche betrachten; sie — die graue — als eine feiertägliche, sie — die alltägliche — als ein Fest. Sie steht in der Masse, aber das Ich ruft sie heraus und führt sie in die geschmückte Kammer seines Herzens. Das Ich zeichnet ihr Bild auf einem aus Gold geprägten Felde. Und das ist gerecht, denn dieses Bildnis ist keine Karikatur, wie sie von den Menschen meistens gezeichnet wird; das ist sogar kein von Weisen gemaltes

Porträt. Das ist ein Bild vom göttlichen Bildnis — eine Ikone. Indem das Ich die „Gerechtigkeit" des Identitätsgesetzes durch einen metaphysischen Akt der Selbstbestimmung — nicht durch den Verstand, sondern durch sein ganzes Wesen — verletzt, beschließt es, in der erwählten Persönlichkeit — einer unter vielen — eine ausschließliche, aus der Reihe der übrigen hervorragende zu sehen; kurz, es gestaltet seine Beziehungen zu der erwählten so, daß diese Persönlichkeit für es zu einem Du wird. Die Freundschaft, ich wiederhole es, ist ausschließend, wie auch die eheliche Liebe ausschließend ist. „Vieles" — ist ein Merkmal der Unvollkommenheit des Objekts der Liebe als solchen, ein Merkmal der Unabgeschlossenheit des Du als Du. Viel-Ehe und Viel-Freundschaft sind ihrer Idee nach falsch und müssen unvermeidlich in etwas Persönliches übergehn — erstere in Ein-Ehe, letztere in Ein-Freundschaft, oder sie müssen sich vollständig zersetzen und verfaulen, erstere in die Beziehung der Begierde, letztere in die Beziehung der Gewinnsucht, d. h. sie müssen aus halbpersönlichen zu dinghaften werden. „Man kann nicht", so sagt Aristoteles, „ein Freund vieler sein, sofern man die vollkommene Freundschaft im Auge hat, gerade so, wie man nicht gleichzeitig in viele verliebt sein kann. Eine solche Freundschaft erscheint als Vollkommenheit und kann als solche nur einem Menschen zugewandt sein."

Wenn man hier aber auch sagen sollte, daß es solcher geliebter Du „viele" gäbe, so ist doch die Beziehung zu einem jeden bei der Liebe wie zum einzigen. Jede Liebe hat in ihrem Wesen eine erwählende Kraft, ist dilectio, und darum ist der Geliebte stets der auserwählte, einzige. Ebendarin liegt die persönliche Natur der Liebe, ohne welche wir es mit einem dinghaften Begehren und einer gleichgültigen Ersatzmöglichkeit des begehrten Dinges durch ein ihm gleiches zu tun hätten. Die Forderung der numerischen Identität der geliebten Persönlichkeit auch bei einem Fehlen der generischen Identität, der Merkmalsidentität, d. h. die Treue für die Persönlichkeit auch bei ihrer Veränderung, charakterisiert die Liebe und zugleich die Verletzung des Identitätsgesetzes

durch sie, während die Forderung der generischen, der Merkmals-Identität des begehrten Dinges — bei der Gleichgültigkeit zur numerischen Identität, sogar bei ihrem Nicht-Begreifen — und darum die Beobachtung des Identitätsgesetzes die Begierde charakterisiert. Das Bewußtsein der Einzigkeit, das ist die Bedingung der Liebe selbst in ihren unvollkommensten Manifestationen; mehr als das, sogar für die Illusion der Liebe ist, wenn nicht die Einzigkeit, so doch wenigstens die Illusion der Einzigkeit, der Unwiederholbarkeit, der Ausschließlichkeit notwendig, wenn auch er, der Liebende, das geliebte Wesen ebenso grundlos für einzig halten sollte, wie jede erste Liebe sich in der Welt und der Geschichte stets für einzig hält, wie sich jeder von den „einzig rechtmäßigen" Erben und Interpreten Kants irrtümlich für den einzigen hält, wie endlich der „Einzige" Stirners sich fälschlich als einzigen behauptet. Anders ist selbst die Illusion der Liebe nicht möglich, und es werden in den Beziehungen nur Gewinnsucht, Unflat und Tod sein. Der Gedanke selbst von der Möglichkeit eines Ersatzes der einen Person durch die andere ist, da er sich auf die Anerkennung der Homoiusie, d. h. der Dinghaftigkeit stützt, ein sündhafter Gedanke, der zum Tode führt.

Durch einen unbegreiflichen Akt der Erwählung ist die Persönlichkeit zu einer einzigen gemacht, zum hohen königlichen Rang des Du berufen. Sie hat sich mit dieser Erwählung einverstanden erklärt. Sie hat „JA" gesagt und sich die Krone der Majestät aufgesetzt. Was will denn nun das Ich? Nur das eine: was es früher gewollt hatte — seine Liebe. Das Ich behauptet den Akt seiner Liebe als dem Werte nach ewig und fordert somit seine Dauerhaftigkeit und Unabänderlichkeit. Diese innere Behauptung bringt sich zum Ausdruck als Eifersucht oder Eifer, seinen ewigen Akt der Erwählung des geliebten Du in der Zeit zu inkarnieren. Das Ich wünscht, daß das Du es nicht in seiner Liebe störe, d. h. daß es in bezug auf es wirklich ein Du sei. Das geliebte Du soll sich als einziges gebärden; es soll von dem Piedestal seiner Aussonderung, Isolierung und Erwählung nicht herabsteigen. Es hat nichts zu sagen, wenn das erwählte Ich in der Masse und für die Masse das Durchschnittlichste ist. Aber für das Ich, für den Erwählenden, soll es eben ein Du sein und nichts anderes als ein Du: anders wäre die Liebe selbst unmöglich, anders könnte der Akt der Erwählung selbst sich nicht in der Zeit inkarnieren. Anders wird die „Zeit" der Liebe kein „bewegliches Bild der Ewigkeit", der Erwählung sein. Das Du muß sich in bezug auf das Ich als ein Du gebärden, nicht aber wie eines von vielen — es soll geschmückt sein mit der Königskrone und nicht mit der Nachtmütze. Das Bewußtsein seitens des Du von dieser Notwendigkeit für die Möglichkeit der Liebe zieht den Wunsch nach sich, diese Erwählung zu verwirklichen und sie alsdann zu befestigen und zu bewahren. Das alles zusammen genommen ist eben die Eifersucht.

Wenn aber das Du dies nicht will, wenn es hartnäckig seinen Rang und seine hohe Position, die es freiwillig annahm, verletzt? Wenn es, nachdem es das Angebot der neuen Wesenheit — des Du — mit einem „JA" beantwortet hat, aus Leichtsinn oder Eigensinn oder aus Mangel an Aufrichtigkeit in dem auf sich genommenen hohen Lose durch sein Leben zeigt, daß das Ich für es nicht Ich ist? Wenn es bei dem Wunsche, Du zu sein, das Ich nicht für ein Ich anerkennen will? Dann kann und soll das Ich entgegen wirken. Diese Gegenwirkung ist eine Manifestation der Eifersucht — der Eifersucht auf die eigene Liebe, d. h. der Sorge um die Unbeflecktheit, Echtheit, endlich um die Bewahrung dieser Liebe. Diese Forderung vom Du im Namen selbst der Möglichkeit der Liebe zieht den Wunsch nach sich, diese Erwählung zu verwirklichen, zu befestigen und zu schützen. Das alles zusammen, ich wiederhole es, ist die Eifersucht. Eines von beiden: entweder muß das Du diese Gegenwirkung, diesen Kampf um die Liebe, diese Eifersucht anerkennen und sich ändern, oder aber, es muß sich von seinem Rang lossagen, sich für ein nur Durchschnittliches anerkennen, von dem Thron in die graue Masse, von dem Fest in die alltägliche Umgebung zurückkehren.

Das Ich kann nicht lieben und nicht eifersüchtig sein, wenn das Du faktisch aufhört, ein Du zu sein, d. h. es kann nicht auf das Streben verzichten, es wieder zu einem Du zu machen. Wenn ihm daher das Recht und die Pflicht der Eifersucht nicht zugestanden werden, so bleibt ihm nichts übrig, als das Du von seinem Thron herabzustoßen. Das Ich muß das Du vergessen, aufhören, es zu lieben, denn nur auf diesem Wege kann das Du von der Forderung der Gegenliebe befreit werden. Aber das Du ist in das Ich hineingewachsen, zu seinem Teil geworden. Aufhören zu lieben, das bedeutet, seines Teiles verlustig gehn. Vergessen, das bedeutet, ein Stück lebendigen Fleisches von sich abtrennen. Das eben geschieht, wenn man, die fremde Freiheit achtend, aus dem Herzen die Liebe mit dem Herzen selbst ausreißen muß.

Die Liebe ist grenzenlos; sie ist weder räumlich noch zeitlich begrenzt, sie ist universal. Aber diese Universalität der Liebe schließt ihre Absonderung, ihre Abgeschiedenheit und Isolierung nicht nur nicht aus, sondern setzt sie sogar voraus. Denn die Liebe hat das Heiligtum der Seele zu ihrer Wurzel und ist nur insoweit möglich, als dieses Heiligtum lebendig ist. Das Kleinod der Seele behüten, heißt die Liebe selbst behüten; sein Heiligtum vernachlässigen, heißt die Liebe selbst vernachlässigen. Die Liebe ist nicht nur universal, sondern auch begrenzt; sie ist nicht nur unermeßlich, sondern auch abgeschlossen. Das vom Herrn selbst darüber gesagte Wort läßt man jetzt nicht gelten und erachtet es als hart und grausam; aber, was am merkwürdigsten ist, es steht in der „Mutter aller Bücher" — im Evangelium — unmittelbar nach dem Wort vom Nichtrichten des Nächsten und dem Gleichnis vom Balken und vom Splitter im Auge. „Du Heuchler zieh am ersten den Balken aus deinem Auge; darnach siehe zu, wie du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehest!" (Matth. 7, 5). Und mit diesem Gedanken begegnet sich antithetisch, als richte sich Spitze gegen Spitze: „Ihr sollt das Heiligtum nicht den Hunden geben und eure Perlen sollt ihr nicht vor die Säue werfen, auf daß sie dieselben nicht zertreten mit ihren Füßen und sich wenden und euch

zerreißen" (Matth. 7, 6). Als erläutere er diesen Ausspruch, lehrt uns der hl. Serafim von Ssarow: „Was das Beste im Herzen ist, das sollen wir ohne Notwendigkeit nicht an den Tag legen; eröffne nicht allen das Geheimnis deines Herzens."

Also: einerseits „richte nicht", aber anderseits „halte jene für Hunde und Schweine", welche nicht würdig sind, das Geheimnis deines Herzens zu erfahren. Eröffne es nur einigen Auserwählten, die aus der Schweineherde ausgesondert sind. Das ist eine Antinomie, aber diese Antinomie ist fast gleichbedeutend mit der Antinomie Liebe-Eifersucht.

. . . . . .

Aus der gegebenen Analyse des Begriffs der Eifersucht ist ihre engste Verbindung mit der Überwindung des Identitätsgesetzes, dieses Grundpfeilers des Verstandes ersichtlich. Hieraus ist begreiflich, warum die Eifersucht sogar in ihren reinsten Manifestationen den scheelen Blick der Mißgunst seitens des Verstandes auf sich zieht, warum der „gesunde Verstand" und dessen blutsverwandte Töchter, der Spott, sich so gerne über die Eifersucht lustig machen, sogar wenn letztere in abstracto, im Prinzip genommen wird. Wie die Liebe, so kämpft auch die Eifersucht — die andere Liebe — mit dem Verstand, indem beide durch ihren Andrang seinen Hauptteil, das Identitätsgesetz, durchbrechen. In diesem Sinne ist die Eifersucht tief ungerecht. Wenn die Unbesonnenheit der Eifersucht ihr den intellektuellen Tadel als einer „Ungereimtheit" zuzieht, so fordert diese Ungerechtigkeit der Eifersucht ihrerseits ihre gereizte moralische Bewertung als einer „unsittlichen" Erscheinung heraus. Das ist ein weiterer Grund für die Verdunkelung des hier zergliederten Begriffs der Eifersucht.

* * *

NACHWORT

(Das Nachwort gibt einen Rückblick auf den im Buche zurückgelegten Weg, eine gedrängte Zusammenfassung vom Gedankengang des Verfassers. Zum Schluß heißt es:)

So schreitet das Bewußtsein zum „Pfeiler und zur Grundfeste der Wahrheit" fort.

Indem wir uns von neuem fragen, was der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit sei, durchlaufen wir in Gedanken die Reihe der hier gegebenen Antworten. Der Pfeiler der Wahrheit ist — die Kirche, die Gewißheit, das geistige Gesetz der Identität, das Werk, die Dreipersönliche Einheit, das Tabor-Licht, der Heilige Geist, die Keuschheit, die Sophia, die reinste Jungfrau, die Freundschaft und — wieder die Kirche.

Um zur Wahrheit zu gelangen, muß man sich von seiner Selbstheit lossagen, muß man aus sich heraustreten; das aber ist für uns entschieden unmöglich, denn wir sind Fleisch. Aber, ich wiederhole die Frage, wie soll man in diesem Fall den Pfeiler der Wahrheit ergreifen? Das wissen wir nicht, und das können wir auch nicht wissen. Wir wissen nur, daß durch die klaffenden Risse des menschlichen Verstandes das Blau der Ewigkeit zu sehen ist. Das ist unbegreiflich, aber so ist es. Und wir wissen, daß „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nicht aber der Gott der Philosophen und der Gelehrten" zu uns kommt, an unser nächtliches Lager tritt, uns an der Hand faßt und uns so führt, wie wir nicht hätten glauben können. „Bei den Menschen ist's unmöglich, aber bei Gott sind alle Dinge möglich" (Matth. 19, 26; Mark. 10, 27). „DIE WAHRHEIT* SELBST SPORNT DEN MENSCHEN AN, DIE Wahrheit ZU SUCHEN — *αὕτη ἡ Ἀλήθεια ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν* — die Dreieinige Wahrheit selbst vollbringt für uns, was uns nicht möglich ist. Die Dreipersönliche Wahrheit zieht uns zu Sich.

* die göttliche Wahrheit

III. SERGEJ BULGAKOW

KOSMODIZEE*

I

1. DIE SCHÖPFUNG. Die Welt ist von Gott erschaffen, ist eine Schöpfung, hat im Schöpfer den Anfang ihres Seins: „Deine Hand hat mich gemacht und bereitet", „Ich bin Dein" (Ps. 119; 73, 94) spricht das Bewußtsein der Kreatur mit den Lippen des Psalmisten. Vor dem Antlitz der universalen Unerforschlichkeiten, in der Unermeßlichkeit der Weltenräume und in der Uferlosigkeit der Weltmassen erklingt diese wunderbare Stimme, die machtvoll flüstert: der Welt in ihrer ganzen Unermeßlichkeit gehört ihr Sein nicht — es ist ihr gegeben. Und auch in des Menschen Herzen ist dasselbe stumme Flüstern vernehmbar: nicht in dir hast du die Wurzel deines Seins, — du bist erschaffen. Diese Stimme kann entweder nicht vernommen werden, oder sie wird machtvoll und zornig erstickt, denn der Glaube ist frei und kennt keinen Zwang. Und dann wird unvermeidlich von den Stimmen der Welt, welche aus der Tiefe dringen, ein anderes, entgegengesetztes Bewußtsein einge-

* Die vorliegende Skizze stellt ein Fragment mit Abkürzungen (fortgelassen sind die historisch-philosophischen Exkurse) aus dem umfangreichen Traktat (422 S.). DAS TAGESLICHT (Kontemplation und Spekulation, Moskau 1917) dar, welcher aus einer religions-philosophischen Einleitung: „Die Natur des religiösen Bewußtseins" und drei Abschnitten: „Das göttliche Nichts" (Gott in sich), „Die Welt" (eine Theodizee) und „Der Mensch" (eine Anthropodizee) besteht.

Einleitung:

1. „Wie ist Religion möglich?" (das transzendentale Problem der Religion). 2. Das Transzendente und das Immanente (die fundamentale Antinomie der Religion). Phänomenologische Analyse. 3. Glaube und Gefühl (eine Kritik Schleiermachers und Kants). 4. Religion und Moral (eine Kritik des religiösen Moralismus Kants, vom Gewissen). 5. Glaube und Dogma. 6. Der Mythos als gnoseologische Kategorie. Die Bedeutung des Mythos in Religion, Dogma und Kultus. 7. Religion und Philosophie.

1. Abschnitt

1. Die fundamentale Antinomie des religiösen Bewußtseins. 2. Die „negative Theologie" (*θεολογία ἀποφατική*). Gott als absolutes NICHT (die historische Entwicklung der negativen Theologie in der griechischen Phi-

flößt werden: die Welt ist nicht erschaffen, sie hat ihren Grund in sich selbst, ist ihr eigenes Werk; es gibt kein höheres Sein als das kosmische, und es gibt nichts, was höher wäre als das Sein.

Das ist die Grenz-Schau des religiösen Bewußtseins und das Anfangs-Axiom des Glaubens, welches in dem tiefsten Innern des in sich geschlossenen religiösen Geistes vor aller Reflexion und früher als alle Philosophie angenommen oder verworfen wird. Letztere manifestiert und verwirklicht nur verschiedene Möglichkeiten, welche in dem schon gefaßten Entschluß angelegt sind, gibt ihm die philosophische Transskription.

Gott erschafft die Welt, — in der absoluten Übereinheit entsteht auf unbegreifliche Art das Relative und Vielheitliche, das kosmische *ἓν καὶ πᾶν*. Diese Entstehung kann nicht durch die Kategorie der kausalen Verbindung gedacht werden; die Welt ist nicht Wirkung, und Gott ist nicht ihre Ursache und zwar nicht nur deshalb, weil Gott, als erste Ursache verstanden, schon in die kausale Kette, in die Sphäre des Relativen eingefügt wird, sondern auch deshalb, weil causa aequat effectum, die Ursache die Wirkung nur dann erklärt, wenn sie sich mit ihr in derselben Ebene befindet. Bei der Schöpfung haben wir aber eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*,

losophie, in der Patristik, in der Mystik, bei Kant). 3. Das göttliche Nichts (eine Analyse).

2. Abschnitt .

I. 1. Die Kreatürlichkeit der Welt (wird übersetzt). 2. Das kreatürliche Nichts (ebenfalls). 3. Die Welt als Theophanie und Theogonie (ebenfalls). 4. Zeit und Ewigkeit. 5. Freiheit und Notwendigkeit. (4. und 5. werden weggelassen.) — II. Die Sophia-Beschaffenheit der Kreatur. 1. Sophia (wird übersetzt). 2. Was ist die Materie (ebenfalls). 3. Materie und Leib. 4. Die Natur des Bösen (3 und 4 werden weggelassen).

3. Abschnitt

I. Der erste Adam. 1. Gottes Bild im Menschen. 2. Das Geschlecht im Menschen. 3. Mensch und Engel. 4. Das Göttliche Ebenbild im Menschen. 5. Der Sündenfall des Menschen. 6. Das Licht in der Finsternis. 7. Das Alte Testament und das Heidentum.

II. Der zweite Adam. 1. Die Weltschöpfung und die Gottverkündung. 2. Die Rettung des gefallenen Menschen.

III. Die menschliche Geschichte. 1. Die konkrete Zeit. 2. Wirtschaft und Kunst. 3. Wirtschaft und Theurgie. 4. Herrschaft und Theokratie. 5. Gemeinwesen und Kirchlichkeit. 6. Das Ende der Geschichte.

IV. Die Erfüllung.

einen Sprung vom Absoluten zum Relativen, und eine kausale Erklärung nützt hier gar nichts. Die Idee der Erschaffung der Welt durch Gott beansprucht daher nicht, die Entstehung der Welt im Sinne der empirischen Ursächlichkeit zu erklären, sie läßt sie in diesem Sinne unerklärt und unbegreiflich; sie fügt sich daher durchaus nicht in das wissenschaftliche Denken ein, welches sich auf die immanente Kontinuität der Erfahrung und auf die Universalität der kausalen Verbindung gründet; für dieses bleibt sie unnötig und ihm fremd — sie ist in diesem Sinne eine offenkundig nicht-wissenschaftliche oder außerwissenschaftliche Idee. Der Übergang vom Absoluten zum Relativen ist dem Begreifen unzugänglich, denn letzteres stößt auf eine Antinomie, welche zwar erkannt werden kann, aber darum für das kontinuierliche Denken noch nicht begreiflich wird. In der Idee der Schöpfung entfaltet sich der Charakter der Beziehungen zwischen dem Absoluten und dem Relativen, die Natur des Relativen im Absoluten.

Die Lehre von der Entstehung der Welt infolge einer Emanation des Absoluten, der religiöse Monismus, bringt das Mannigfaltige und Relative dem Absoluten zum Opfer, fordert den Selbstmord des Relativen. Sie läßt die reale Vielheit und die ebenso reale Relativität nicht zu: das *πᾶν* ist für sie nur Scheinbarkeit und Mißverständnis, die Realität kommt der unbeweglichen, trägen, allverschlingenden Einheit zu, dem *ἓν*. Dann aber erhebt sich mit aller Macht die Frage nach dem selbständigen Sinn des Vielheitlichen und Relativen, nach seiner Natur und Entstehung: auf welche Art entstehen dieser Schaum, diese Wellen und dieses Wogen auf der Oberfläche des Absoluten? Mag es auch dem Relativen genügen, nur in die Tiefen des Absoluten herabzusinken, um dort zu verschwinden; wie aber können diese Augenblicke, dieses Flimmern und diese Spritzer an dieser Oberfläche erscheinen, und welche Bedeutung können sie an sich haben? Wenn wir sagen, daß das Sein, d. h. das Relative in seiner Vielheit die Gesamtheit der Modi des Absoluten sei, d. h. daß das Absolute das Relative in sich ent-

halte wie Modi (die Lehre Spinozas), so kann man in einer solchen Identifizierung eher ein Ausweichen erblicken. Wenn aber das Relative nur eine Illusion ist, so entsteht die Frage: wessen Illusion ist es? Wer träumt? Wovon? Welches ist die Natur dieser Träume? Kann man gänzlich außerhalb des Absoluten und abgesehen davon denken? Aber dann ist das Absolute nicht absolut. Oder aber man muß einräumen, daß das Relative vom Absoluten selbst zugelassen, gesetzt sei, und dann gelangen wir zur Idee der Schöpfung. Die Welt ist real in ihrem göttlichen Grund, insofern ihr Sein ein Sein im Absoluten ist —, darin stimmen die Ideen der Schöpfung und auch der Emanation überein. Aber in der Idee der Schöpfung wird die Welt zugleich auch außerhalb des Absoluten als selbständiges Relatives gesetzt. Zwischen dem Absoluten und dem Relativen liegt die Grenze des schöpferischen es werde (fiat); und die Welt stellt daher keinen passiven Ausfluß, keine Emanation des Absoluten dar, dem Schaum auf einem überfüllten Becher zu vergleichen, sondern ist eine schöpferisch, initiativ gerichtete und verwirklichte Emanation — die Relativität als solche.

Die göttlichen Energien, welche in der Welt tätig sind, gehören der Ewigkeit des Absoluten; das aber, was der Welt selbst in ihrem Prozeß zukommt, existiert nur im Relativen: die Welt ruht im Schoße Gottes wie das Kind im Schoße der Mutter. Es lebt sein eigenes Leben, in ihm gehen eigentümliche Prozesse vor, die gerade ihm und nicht der Mutter eigen sind, zugleich existiert es aber in der Mutter und nur durch die Mutter. Der Begriff der Schöpfung ist darum weiter als der Begriff der Emanation, er schließt diesen in sich ein, so, daß die Schöpfung eine Emanation plus etwas Neuem ist, das von dem schöpferischen es werde hervorgebracht wird. Das Absolute hat Überfluß, es ist der unerschöpfliche Quell des überaus reichhaltigen Seins, welches der Ausfluß seines Reichtums und seiner Fülle ist, und darin liegt die Wahrheit der Idee der Emanation, welche ganz und gar der Idee der Schöpfung eingefügt wird. In der Lehre von der Emanation (z. B. bei Plotin) bleibt das

Nichtsein, welches diese Emanation aufnimmt, die Finsternis, welche das Licht umgibt, vollkommen passiv, spiegelhaft, tot; sie bildet ein gewisses Minus, bedingt den mangelhaften Zustand des Absoluten. Die Welt entsteht hier kraft der Notwendigkeit, aber sie erscheint zugleich für sich als Zufälligkeit, hat keine eigene Aufgabe und keinen eigenen Sinn. In ihrem Sein ist sie nur ein Opfer der zulassenden Fülle des Absoluten, bis zu einem gewissen Grade seine Kehrseite. Die Welt liegt nicht außerhalb des Absoluten, sondern ist es selbst, erhält keine Selbständigkeit, wird in ihr nicht organisiert, sondern bleibt nur ein Schatten des Absoluten. Gemäß der Idee der Schöpfung wird das Nichtsein — das „Nichts", aus dem die Welt erschaffen wurde — geordnet und erhält Leben. Das schöpferische es werde erlaubt nicht, daß es ein zufälliger Aufnahmeort oder passive Finsternis bleibe, sondern macht es zum weltbildenden Prinzip, mit einem besonderen schöpferischen Zentrum. Darum betrifft bei der Gegenüberstellung der Schöpfung und der Emanation der Hauptstreit nicht Gott, nicht die Welt, nicht den göttlichen Weltgrund, sondern die kreatürliche Natur der Welt: ist die Welt nur ein passiv zerstreuendes und die Strahlen des Göttlichen Lichtes abschwächendes Medium, oder sammelt sie dieselben auf eigene Art, spiegelt sie wieder und bringt sie zur Erscheinung? Gibt es einen besonderen Brennpunkt der Welt, ist die Welt neben dem Absoluten möglich, und in welchem Sinne ist sie möglich? Was ist die Welt und ist die Welt?

Das Absolute setzt in sich, ohne die Absolutheit zu verlieren, das Relative als selbständiges Sein, als reales, lebendiges Prinzip. Dadurch wird die Doppelheit in die Einheit der Indifferenz hereingetragen, in ihm gelangt die coincidentia oppositorum zur Herrschaft: im Absoluten erscheint die Unterscheidung Gottes und der Welt, es tritt zu sich selbst als einem Relativen in Beziehung, denn Gott steht in Beziehung zur Welt (Deus est vox relationis*); indem es die Welt erschafft, setzt sich das Absolute als Gott.

* Es ist interessant, daß wir diese Newtonsche Definition fast wört-

Diese Selbstentzweiung des Absoluten als Absolut-Relativen bildet den äußersten antinomischen Grenzbegriff. Hier ziemt sich nur eine ehrfürchtige Stummheit vor dem unfaßbaren, im Schoße des Absoluten sich vollziehenden Geheimnis, und es gibt nichts Geschmackloseres als verschiedene rationale „Deduktionen" der Schöpfung, Prätensionen der „Gnosis", gleichviel ob der metaphysischen oder mystischen. Allein, auch ohne auf das Begreifen des Geheimnisses Anspruch zu erheben, ist es möglich, sein Vorhandensein zu konstatieren: die Logik des Lebens und des Gedankens führt uns notwendig dazu als zu der einzigen Auslegung des Rätsels unseres eigenen Wesens. In dem Innersten seines Geistes erkennt der Mensch die metaphysischen Folgen dieses, wenn man so sagen darf, Ereignisses im Absoluten, der Erschaffung der Welt durch Gott, — in der Doppelheit seiner Natur, in seiner Absolut-Relativität. Denn der Mensch empfindet sich als relatives Sein, als ein in die Unermeßlichkeit des Raumes und der Zeit hineingeworfenes Sandkorn. Aber ebenfalls in sich findet er ein so elastisches Bewußtsein seiner Absolutheit, Ewigkeit, Göttlichkeit, ein so unzweifelhaftes Fühlen seiner in Gott und Gottes in sich, daß es vom Ozean der Zeit nicht erstickt und in den Wirbeln des Raumes nicht ausgelöscht werden kann. Der Mensch als die lebendige Ikone der Gottheit ist eben diese Gott-Welt, das Absolut-Relative.

Das Absolute verläßt die durch nichts gestörte Ruhe seiner Absolutheit, indem es in sich ein anderes Zentrum setzt, indem es das Prinzip der Relativität in sich einführt. Es selbst wird dadurch zu seiner eigenen Potenz (oder zum „Meon"), indem es in sich und durch sich dem Relativen Platz gibt, aber zugleich seine Absolutheit nicht verliert. Die Schöpfung ist das vom Absoluten gebrachte Opfer seiner Absolutheit, welches von niemandem und von nichts veranlaßt wurde, (denn außerhalb des Absoluten gibt es nichts) und in diesem Sinne ein freies und ursachloses, rational unerklärliches

lich bei dem hl. Gregor dem Theologen finden: „der Name Θεός ist ein relativer wie auch der Name des Herrn" (Migne 36, 152).

Opfer. Übervernünftigkeit bedeutet natürlich nicht Widervernünftigkeit und Widersinn, wie die umgekehrten Rationalisten: Schopenhauer, Hartmann, Drews u. a. unfromm lästern. Für sie ist die Entstehung der Welt die Folge eines blinden und sinnlosen Willensaktes, einem Fehltritt des Absoluten vergleichbar, welcher den Weltprozeß nach sich gezogen und das Absolute selbst in die „Tragödie des leidenden Gottes" hineingestürzt hat, wobei diese ganze Geschichte mit einer spurlosen Vernichtung des resultatlosen Weltbaues und einem abermaligen Versinken des Absoluten in die Ruhe eines stumpfen Schlafes enden muß.

Die Erschaffung der Welt durch Gott, die Selbstentzweiung des Absoluten ist das Opfer des Absoluten um des Relativen willen, welches für es ein „anderes" wird (θάτερον), das schöpferische Opfer der Liebe. Golgatha war nicht nur bei der Erschaffung der Welt von Ewigkeit her als Ereignis in der Zeit vorausbestimmt, sondern bildet auch das metaphysische Wesen der Schöpfung. Das göttliche, vom Kreuz verkündete „es ist vollbracht" umfaßt das ganze Sein, bezieht sich auf die ganze Schöpfung. Das freiwillige Opfer der selbstverleugnenden Liebe, das Golgatha des Absoluten, ist das Fundament der Schöpfung, denn „also hat Gott die Welt geliebet, daß Er seinen eingeborenen Sohn gab", und Er sandte Ihn „nicht, daß Er die Welt richte, sondern daß die Welt durch Ihn selig werde" (Joh. 3; 16, 17). Die Welt ist erschaffen vom Kreuz, das Gott im Namen der Liebe auf sich genommen hat. Die Schöpfung ist nicht nur ein Akt der Göttlichen Allmacht und Allweisheit, sondern auch der aufopfernden Liebe; er geschieht um der Freude am Sein des „anderen", des werdenden willen, im Namen des kreatürlichen „sehr gut", der grenzenlosen Liebe zur Schöpfung. Denn Gott ist die Liebe, das Leben der Liebe aber und ihre größte Freude ist das Opfer. Die Liebe hat einen Sinn, ein Ziel und einen Lohn nur in sich selbst und kennt daher kein rationales Warum — es gibt nichts Heiligeres und Seligeres als die Liebe. Die Schöpfung ist daher eine absolut freie, nur in sich selbst Sinn und Grund

habende, absolut selbständige Bewegung der göttlichen Liebe, die Liebe um der Liebe willen, ihr heiliger Wahnsinn. Dieu est fou de l'homme — erinnert sich Schelling an den kühn eindringlichen Ausdruck eines französischen Schriftstellers: mit dem Wahnsinn der Liebe will Gott den „Freund" (den anderen) — dieser Freund kann aber nur der Mensch sein. Es ist unfromm und ungereimt, von einer „Tragödie in Gott" zu sprechen, welche durch die Logik ihrer Entwicklung, durch ein gewisses „göttliches Fatum" mit Notwendigkeit zum Weltprozeß hinführt. Die Schöpfung ist die Freiheit von allem Warum und Wie, die freiwillig von Gott angenommene Kreuzesfreude der Weltschöpfung. Die Tragödie ist verbunden mit einem Geweihtsein, mit einer unfreien, zwangsmäßigen, wenn auch höheren Notwendigkeit. Gott aber steht es frei, sich in den tragischen Prozeß der Weltgeschichte einzuführen, indem er in sich und für sich unabhängig von ihm bleibt; darum ist im Absoluten kein Platz für die Tragödie, welche in dem Widerstreit der zersplitterten Kräfte des relativen Seins wurzelt.

Darum ist die Schöpfung auch ein Akt der unermeßlichen Demut des Absoluten, welches seiner Aktualität entkleidet wird: die Liebe-Demut, diese äußerste und universale Tugend des Christentums, ist auch das ontologische Fundament der Schöpfung. Indem das Absolute in sich der Welt mit ihrer Relativität Platz gibt, demütigt es sich in seiner Liebe vor der Kreatur, — wahrlich unerforschlich sind die Tiefen der göttlichen Liebe-Demut.

2. DAS KREATÜRLICHE NICHTS. Woraus ist die Welt erschaffen? Was ist der Grund der Kreatürlichkeit? Gott hat die Welt aus sich selbst, aus seinem Wesen erschaffen — antwortet J. Böhme;* die Welt ist ein Modus der absoluten Substanz — so antworten in verschiedener Weise, aber in

* „Gott hat alle Dinge aus Nichts erschaffen und dasselbe Nichts ist er selber als eine in sich wohnende Liebelust" (Böhmes Werke IV, 309, § 8). „Wir können nicht sagen, daß diese Welt sei aus etwas gemacht worden, es ist nur bloß eine Begierde aus der freien Lust gewesen, daß sich der Ungrund als das höchste Gut oder Wesen, als der ewige Wille in der Lust schaue als in einem Spiegel" (ib. IV, 424, § 7).

gleichem Sinne G. Bruno, Spinoza, die Pantheisten und die Monisten verschiedener Schattierungen; es drängt sich somit der unvermeidliche Schluß auf: die Welt in ihrer Selbständigkeit und Relativität existiert nicht, nur das Absolute existiert. Die Welt ist aus Nichts erschaffen — so lehrt die christliche Offenbarung: zwischen Gott und die Kreatur, das Absolute und das Relative legte sich das Nichts. Die Nichtigkeit — das ist das Fundament der Kreatur, die Schranke des Seins, die Grenze, hinter der sich das stumme, grundlose Nichtsein befindet, die „äußerste Finsternis", welcher alles Licht fremd ist. Dieses Gefühl der Versunkenheit ins Nichts, das Bewußtsein der eigenen ontologischen Nichtigkeit ist angst- und qualvoll — der grundlose Abgrund flößt selbst in den Märchen Entsetzen ein. Sich von dem Entsetzen vor dem Nichtsein retten kann man nur, wenn man vor dem schwindelerregenden Abgrund zurückweicht und sich mit dem Gesicht der Sonne, dem Quell jeglicher Fülle zuwendet, wenn man sein Seinszentrum aus sich über seine Grenzen hinaus in Gott hinein versetzt. Dann geht das Nichtsein in das Nichtsein ein, verschwindet, zerstreut sich wie ein Schatten; das Nichtsein ist schon nicht mehr, sondern es sind nur triumphierende, sich segensreich ergießende Strahlen des Seins. Wenn aber das Sonnenlicht sich in der Seele verdunkelt, wenn die Kreatur sich in sich verschließt und aufhört, sich in Gott zu fühlen — dann beginnt wieder das eisige Beben; das Nichts wird als starres, klaffendes Loch, als „stutznasiger" Tod empfunden, und man dünkt sich selber nur als leere Schale, welche keinen Seinskern hat. „Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie; du nimmst weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder zu Staub. Du lässest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, und verneuest die Gestalt der Erde. Die Ehre des Herrn ist ewig." (Ps. 104, 29—31.)

Das Wissen vom Nichts als dem Fundament des Welt-Seins ist die feinste Intuition der Kreatur von ihrer Kreatürlichkeit. Du bist erschaffen — das heißt: alles ist dir gegeben, sogar du selbst; und nur dieses von dir so freund-

lich und sorgsam mit Rosen des Seins bedeckte Kellerloch gehört dir und ist dir entsprungen. Durch Genialität und Nichtigkeit ist die Natur des Menschen gekennzeichnet. Das Kellerloch ist die Kehrseite des Seins, eine imaginäre Größe, welche Realität erhalten hat. Die ganze Kreatur hat einen Kellerraum, obwohl sie es nicht zu wissen, in ihn nicht herabzusteigen braucht: dieses Nichtwissen ist ein Privilegium der Kindheit und eine Errungenschaft der Heiligkeit; jeder aber, der in ihn herabsteigt, empfindet eine angstvolle Kälte und die Feuchtigkeit des Grabes. Sich selbst in der eigenen Selbstheit wollen, sich in seiner Kreatürlichkeit als im Absoluten verschließen, bedeutet, das Kellerloch wollen und sich in ihm festsetzen. Und darum ist Satan der eigentliche Held des Kellerlochs, weil er sich als Gott lieb gewann, sich in seiner Selbstheit befestigte und in dem eigenen Kellerloch gefangen wurde. In seinem Nichts wollte er das göttliche All sehen und war gezwungen, sich in dem von Gespenstern und Schatten bewohnten Reiche des Hades zu verschließen wie im Palast des lichten Gottes. Die Schönheit Luzifers und des Dämons, welche Byron und Lermontow so an sich lockte, ist nur eine Pose, birgt in sich Betrug und Geschmacklosigkeit wie teure und üppige Gewänder von fremdem Leibe, welche über schmutzige Wäsche angezogen sind, wie ein Luxusleben auf Pump ohne jede Hoffnung einer Rückzahlung, wie die genial sich gebarende Unfähigkeit. Unter dem dämonischen Mantel verbergen sich Chlestakow* und Tschitschikow**, und der phantastische Dämon verwandelt sich in einen mißgestalteten Teufel mit Pferdefuß und Schnupfen. Die Abgeschmacktheit ist die Kehrseite des Dämonismus, welche verdeckt wird.

Zwei Abgründe sind in der Seele des Menschen: das stumme Nichts — das höllische Kellerloch — und der göttliche Himmel, auf dem des Herrn Bild ausgeprägt ist. Der Schmerz der Ohnmacht, der Unfähigkeit ist ihm bekannt: er schämt sich seiner Armut und erliegt des Ekels voll in

* Held aus Gogols Komödie „Der Revisor". (Herausg.)
** Held aus Gogols „Tote Seelen". (Herausg.)

dem neidischen und schwülen Kellerloch. Aber die rettende Liebe gibt der Genialität Flügel, sie lehrt, zu einem Bettler Gottes zu werden, sein eigenes Ich zu vergessen und dafür die unermeßliche Begabtheit des Grashalms, des Sperlings, jeder göttlichen Kreatur zu erfassen. Sie lehrt, sich an allem zu freuen wie ein Kind, für alles zu danken wie ein Sohn.

Gewöhnlich fürchten wir, uns jenen Abgründen zu nähern; auf ausgetretenen Wegen der Mittelmäßigkeit wandeln wir in einem abgrundlosen Leben. Aber nicht zu schläfriger Ruhe — als Sohn von Abgründen, umtobt von Sturm und Gefahr ist der Mensch erschaffen. Ängstlich weichen wir dem Abgrund aus, indem wir seinen Rand völlig zu vergessen trachten. Wir fallen in keine Todsünde, denn wir sind mit Maß tugendhaft, in geringen Dingen lasterhaft, hoffnungslos verständig und unerschütterlich nüchtern. Aber Gott braucht unsere Vorsicht nicht. Er ruft zum Wahnsinn seiner Liebe. Gott kann uns in seinem Werk entbehren, denn er kennt seine Wege; aber im Herzen des Menschen, welcher sein Herz verschloß, kommt die Hölle der Ohnmacht der Liebe zur Herrschaft. Auf den Abgründen ist das Sein des Menschen befestigt, ihnen kann er unter dem Zeltdach der Alltäglichkeit nicht entgehen. . . .

Kann man denn aber von einem Sein des Nichtseins sprechen, von dem seienden Nichts? Hat es doch schon der alte Parmenides ausgesprochen:

„Niemals war das und nirgends, daß das Nichtseiende existierte. Von diesem Wege der Prüfungen halte dein Denken fern."* Parmenides lehrt, daß nur das Sein ist, das Nichtsein aber durchaus nicht existiert. Freilich hatte er dabei sein unbewegliches, absolutes Eine im Auge, die Substanz der Welt, der allein das Sein gehört, und außer der es nichts gibt. Es ist augenscheinlich, daß in bezug auf einen solchen Begriff des Absoluten die Idee des Nichtseins keinerlei Bedeutung hat. Allein die Sache liegt nicht so einfach im Hinblick auf die Tätigkeit des Absoluten, auf den schöpferischen

* *Οὐ γαρ μήποτε τοῦτ' οὐδαμῆ φησίν, εἶναι μὴ ὄντα, ἀλλά συ τῆς δ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα* (so wird dieser Text in Platons Sophistes zitiert: 237, A).

Akt, durch den es das bisher nicht Existierende, d. h. das Nichtsein, ins Dasein ruft, aus nichts erschafft.

Hier müssen wir noch einmal bei der Analyse des Nicht in der Anwendung auf die Kreatürlichkeit verweilen. Es kann zwei Bedeutungen dieses Nicht geben, entsprechend dem Sinne des kreatürlichen Nichts, welchen zwei Arten der griechischen Negation entsprechen: *οὐ* und *μὴ* (das *ἀ* privativum bezieht sich gar nicht auf diesen Fall): ersteres entspricht einer vollkommenen Negation des Seins — nichts, letzteres nur seine Unoffenbarkeit und Unbestimmtheit — etwas. Diese zweite Art des Nichtseins, *μὴ ὄν*, gehört eigentlich eher zur Sphäre des Seins. Das Meon als Möglichkeit der Möglichkeit ist die allgemeine Mutter des Seins, durch deren Schoß jegliches Sein hindurchgeht (es ist bezeichnend, daß sogar solche Anhänger der universalen Deduktion des gesamten Seins wie Hegel und Cohen — mit seiner Lehre vom „reinen Ursprung" — zur Hilfe des *μὴ* ihre Zuflucht nehmen). Dem Meon gehört daher der ganze Reichtum und die ganze Fülle des potentiellen, wenn auch nicht offenbarten Seins. Von ihm kann man daher nur im Verhältnis zum schon manifestierten Sein als von einem Nichtsein sprechen, keinesfalls aber im Sinne der Leerheit, der Abwesenheit des Seins. Etwas ist, das Meon existiert, und zwischen dem Nichts und dem Etwas liegt eine unvergleichlich tiefere Kluft als zwischen dem Etwas und dem Was, gleichwie eine größere Kluft die Unfruchtbarkeit von der Schwangerschaft trennt als die Schwangerschaft von der Geburt. Das Meon ist die Schwangerschaft, das Uk-on (*οὐκ ὄν*) — die Unfruchtbarkeit. Damit aus dem Nichtsein irgend-etwas entstehen kann, muß das Uk-on zum Me-on werden, muß es seine Leere überwinden, sich von seiner Unfruchtbarkeit befreien.

Noch einmal also: in welchem Sinne ist die Welt aus nichts erschaffen: aus dem Uk-on oder aus dem Me-on? Diese alternative Stellung der Frage deutet bereits zwei Möglichkeiten an, entsprechend dem Doppelsinn des kreatürlichen nicht. Falls man einräumt, daß die Welt aus dem göttlichen Meon hervorging, so bedeutet das, daß sie überhaupt nicht erschaffen, sondern erzeugt oder emaniert ist, sich überhaupt so oder anders in Gott verwirklicht hat. Die Grenze zwischen der Welt und Gott wird verwischt, die Welt ist dann das Meon Gottes — wir gelangen zum Pantheismus mit dem aus ihm hervorgehenden Akosmismus oder Atheismus. Die andere für uns einzig zulässige Möglichkeit besteht darin, daß die Welt aus nichts im Sinne des Uk-on erschaffen wurde, und darum ihre Einkleidung in das Meon der erste fundamentale und wesentliche Schöpfungsakt war. Diese Verwandlung des Uk-on in das Me-on ist die Erschaffung einer allgemeinen Materie der Kreatürlichkeit, dieser Großen Mutter der ganzen natürlichen Welt. Bei diesem fundamentalen Grenzakt der Schöpfung haben wir es mit einer völligen Unbegreiflichkeit zu tun, denn man kann nicht begreifen, auf welche Weise im Uk-on das Me-on entsteht; wir sind hier wieder bei einer Grenze des Denkens angelangt. Die Kreatur kann ihre eigene Erschaffung nicht begreifen, diese bleibt für sie stets ein Rätsel, ein Wunder, ein Geheimnis; aber das menschliche Bewußtsein ist sehr wohl imstande, das Geschehene zu erkennen, und die Analyse dieses Selbstbewußtseins bildet eine Aufgabe auch für das Denken, welches diesen Knoten ontologischer Verflechtungen sorgfältig entwirren muß, ohne seine Fäden zu zerreißen.

Aber der Greis des Altertums erhebt von neuem seine Stimme und beharrt dabei, daß nur das Seiende, *τὸ ὄν*, existiert (und als dessen Zustand das *μὴ ὄν*), daß es aber das *οὐκ ὄν* gar nicht gibt. Wie denn und in welchem Sinne kann das Nichtseiende als Grundlage der Schöpfung dienen? Ja, der Greis des Altertums hat recht: in dem absoluten Einen ist keine Stelle für das Nichtsein als Uk-on. Aber wir müssen nichtdestoweniger mit Nachdruck darauf hinweisen, daß es im Absoluten auch kein Sein gibt, das sich auf ein Nichtsein bezieht, mit ihm verknüpft ist, außerhalb des Seins besteht; denn letzteres wird nur im Sein gesetzt, auf dem Hintergrund des Seins als dessen Grenze. Das Absolute steht über dem Sein — das hat Parmenides nicht erkannt, und darum hat er es in die Dialektik des Relativen, d. h. des Seins hineingezogen.

Durch die Schöpfung setzt Gott das Sein, aber im Nichtsein; anders gesagt, er setzt gleichzeitig durch denselben Akt, durch welchen er das Sein setzt, auch das Nichtsein als dessen Grenze, Umgebung oder Schatten. Omnis definitio est negatio hat Spinoza gesagt; alles Sein besteht nach dem genialen Ausdruck J. Böhmes aus j a und n e i n. Wenn daher Parmenides auch im Recht bleibt, daß im Absoluten als einem über dem Sein Verbleibenden kein Nichtsein ist, so verleiht doch Gott, indem Er das Relative, d. h. das Sein setzt, indirekt auch dem Nichtsein ein Sein. Gott ist der Urheber nicht nur des Seins, sondern auch des Nichtseins — diese wegen ihrer Kühnheit und ihres Tiefsinns schwindelerregende Formel stammt von keinem anderen als von dem geheimnisvollen Verfasser der „Areopagitika" und von seinem Kommentator, dem hl. Maximus dem Bekenner, den Pfeilern der orthodoxen Theologie.* Sie stützen sich dabei vor allem auf die Arbeit des antiken Gedankens, vermutlich vor allem auf Platon, welcher in seinem erstaunlichen Parmenides und auch im Sophistes eine Analyse der Frage nach der Verbindung zwischen Sein und Nichtsein gegeben hat. Diese Analyse ist in der neueren Philosophie zum Teil von Hegel aufgenommen worden und bildet überhaupt den unveräußerlichen Besitz des philosophischen Denkens.

* In dem Werk „Von den göttlichen Namen" sagt der hl. Dionysius Areopagita, daß „das Nichtseiende selbst sozusagen zum Guten strebt, welches über allem Seienden steht, sich bemüht, auch selbst irgendwie im Guten zu sein" (*καὶ αὐτὸ τὸ μὴ ὂν ἐφίεται καὶ φιλονικεῖ πῶς ἐν τἀγαθῷ καὶ αὐτὸ εἶναι* [De div. nom. IV, 3, Migne III, 647]). Nicht nur alles Seiende strebt nach Schönheit, sondern „auch dieses Wort wagen wir auszusprechen, daß auch das Nichtseiende des Guten und Schönen teilhaftig ist, denn auch dieses wird zum Guten und Schönen, wenn es in Gott verherrlicht wird." (*Τολμήζει καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ λόγος, ὅτι καὶ τὸ μὴ ὂν μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, ὅταν ἐν Θεῷ ὑμνῆται.* [De div. n. IV, 7, Migne III, 704]). „Alles Seiende geht aus dem Guten und Schönen hervor, alles Nichtseiende verbleibt überseiend im Guten und Schönen" (*Πάντα τὰ ὄντα ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντα τὰ μὴ ὄντα ὑπερουσίως ἐν καλῷ καὶ ἀγαθῷ* [De div. n. IV, 10, Migne III, 708]). Indem der hl. Maximus der Bekenner diese Sätze kommentiert, sagt er geradezu: „Gott selbst ist auch der Urheber des Nichts, denn alles geht aus Ihm als Wirkung hervor gemäß den Ursachen wie des Seins so auch des Nichtseins, denn das Nichts selbst ist eine Begrenzung: es hat ein Sein, da es nichts vom Seienden ist" (Migne IV, 260). Ferner vergleicht der hl. Maximus das kreatürliche Sein und Nichtsein mit dem göttlichen Nicht-etwas der negativen Theologie: „und der Nichtseiende existiert durch das Sein und durch das Nichtsein, indem er allen wie ein Schöpfer ist und indem er Nichts ist, als transzendent. genauer, als transzendent und überseiend seiend".

Ist unserer Erfahrung oder unserem Denken das reine Nichtsein, unabhängig von jeder Beziehung zum Sein, d. h. das unbedingte Uk-on zugänglich? Man kann ihm wie seinem eigenen Rücken und Schatten nachjagen; das Nichtsein existiert für uns nur als Grenze des Seins, die seine Relativität feststellt. Das Sein ist in das Nichtsein versenkt und wird von allen Seiten von dessen Wassern umspült. Außerhalb einer solchen Beziehung zum Sein kann das Nichtsein nicht direkt, sondern nur indirekt gedacht werden, durch eine Art Bastard-Urteil — *ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ*, nach einem bekannten Ausspruch Platons über die Materie (Tim. 52 B). Derselbe Platon hat bemerkt, daß „das Existierende als solches weder richtig ausgesprochen, noch ausgesagt, noch auch gedacht werden könne, sondern daß es sinnlos, unaussagbar, unausdrückbar und ungereimt" sei. Die absolute Null des Seins als eine reine Möglichkeit ohne jede Aktualisierung bleibt transzendent für die Kreatur, welche stets eine unzerlegbare Legierung von Sein und Nichtsein darstellt. Aber diese „äußerste Finsternis", die nackte Potentialität, ist in dem Untergeschoß der Kreatürlichkeit gleichsam das zweite Zentrum (das Pseudozentrum) des Seins, welches mit der Sonne der Welt, dem Urquell ihrer Fülle rivalisiert; und für die Helden des Untergeschosses hat es eine eigentümliche Anziehungskraft, ruft in ihnen einen irrationalen, blinden Willen zum Nichts hervor, ein schwindelerregendes Streben in den Abgrund, ähnlich wie wenn man von einer großen Höhe herunter sieht. Das Reich des Nihilismus, der Kultus des Nichts, die Hölle existieren nur auf Kosten der positiven Kräfte des Seins, durch ontologischen Raub.

Ist es denn aber möglich, ohne das Sein des Nichtseins auszukommen, d. h. ohne daß das Nichtsein mit dem Sein zugleich gesetzt wird? Ist es möglich, das Sein außerhalb

seiner Relativität zu setzen, indem man ein, wie man sagt, absolutes Sein einräumt? Das ist ebenso unmöglich, wie man bei der Wahrnehmung des Raumes oder der geometrischen Körper Schatten und Halblicht nicht entbehren kann. Das Nichtsein, das Nichts schimmert überall im Sein hindurch, nimmt am Sein teil, ähnlich wie der Tod in gewissem Sinne am Leben teil hat als dessen Kehrseite, oder das Dunkel am Licht, die Kälte an der Hitze. Alles Seiende ist von der Dialektik des Seins und des Nichtseins durchdrungen, alles ist und ist zugleich nicht, beginnt und endet, entsteht im Nichtsein und versinkt in dasselbe, wird. Nach Hegel synthetisiert sich das Sein und das Nichtsein im Werden: alles wird, befindet sich im Werden — alles fließt, hat der alte Heraklit verkündet. Hegel hat dafür eine geniale Formel: „daß es nichts gibt, das nicht ein Mittelzustand zwischen Sein und Nichts ist"; und wieder: „das Werden ist das Verschwinden von Sein in Nichts und von Nichts im Sein, und das Verschwinden von Sein und Nichts überhaupt; aber es beruht gleich auf dem Unterschiede derselben (Wissenschaft der Logik 1, 101, 103).

Das Werden (*τὸ γιγνόμενον* in Platons Timäus) ist jene geheimnisvolle schöpferische Synthesis von Sein und Nichtsein, welche das Wesen der Kreatürlichkeit, alles Relativen zum Ausdruck bringt. Die Kreatürlichkeit ist vor allem und ihrem Wesen nach das Meon, das Sein-Nichtsein, und in diesem Sinne hat man auch die meonale Urmaterie, materia prima, zu verstehen, in welcher schon die ganze Fülle des kreatürlichen Seins enthalten, alles im Keime vorhanden ist. Aber neben ihm wird in der Kälte des Todes und in dem sengenden Kreislauf „des feurigen Rades des Seins" der Abgrund des Uk-on fühlbar: der Rand des Seins, die äußerste Finsternis, die aus ihren leeren Augenhöhlen schaut. Diese „dunkle und schwere Idee" (*χαλεπὸν καὶ ἄμυδρον εἶδος*) wie Platon die Urmaterie der Welt getauft hat, ist von ihm selber im Timäus einer unvergleichlichen Analyse unterzogen worden.

Die Materie-Mutter, das Meon ist das notwendige Fundament des Seins, der Entstehung und der Vernichtung. Wenn etwas wird, so muß es notwendig aus irgend etwas entstehen und irgend wohin zurückkehren, denn die luftleere Sphäre des reinen Nichtseins bleibt jenseits der Grenzen der Erreichbarkeit. Notwendig ist der mütterliche Schoß (das Platonische *ἐκμαγεῖον*), welcher Mutterleib und Grab zugleich ist. Anders gesagt ist das die Große Mutter Erde, deren Antlitz die Griechen unter dem Namen Demeter (*γὴ μήτηρ*) verehrten; das ist jene Erde, die Gott der Herr „am Anfang", bei der Schöpfung der Welt erschuf (mit dem „Himmel" zugleich). Nachdem der Same des schöpferischen es werde in sie eingesenkt wurde, treibt sie aus ihrem Schoße alles Existierende heraus und nimmt in ihr meonales Inneres alles auf, was „Erde ist", was aus ihr geboren wurde.

Große Mutter, feuchte Erde, in dir werden wir geboren, von dir werden wir ernährt, dich betasten wir mit unseren Füßen, zu dir kehren wir zurück. Kinder der Erde, liebet eure Mutter, küßt sie in Verzückung, begießt sie mit euren Tränen, benetzt sie mit Schweiß, tränkt sie mit Blut, sättigt sie mit euren Knochen. Denn nichts geht in ihr zugrunde, alles bewahrt sie in sich, ein stummes Gedächtnis der Welt, allem gibt sie Leben und Frucht. Wer die Erde nicht liebt, ihre Mutterschaft nicht fühlt, ist ein Sklave und Heimatloser, ein elender Rebell gegen die Mutter, eine Ausgeburt des Nichtseins. Mutter Erde, aus dir wurde jenes Fleisch geboren, welches zum Mutterleib für den fleischgewordenen Gott wurde, dir hat Er seinen heiligen Leib entnommen, in dir hat Er drei Tage lang im Grabe geruht. Mutter Erde, aus dir wachsen die Getreidepflanze und die Weinrebe, deren Frucht im heiligen Sakrament zu Christi Leib und Blut wird, und zu dir kehrt dieses heilige Fleisch zurück. Schweigend bewahrst du in dir die ganze Fülle und Wohlgestalt der Kreatur. . . .

. . . . . .

Das Nichts als das Sein-Nichtsein ist das specificum der Kreatürlichkeit und — merkwürdigerweise — ihr Privilegium und ontologischer Unterschied. Wir sind nicht nur

Kinder des Himmels, sondern auch Kinder der Erde, wir haben unsere eigene Mutter, die uns vor dem allversengenden Feuer des Absoluten schirmt und uns zur Selbständigkeit des kreatürlichen Seins gebiert. Indem das Nichts die Kreatur von dem Absoluten trennt, bildet es um sie herum gleichsam eine eigene Photosphäre, gibt es ihr ein Sein in sich und für sich. Die Welt ist selbständig eben dadurch, daß sie in das Nichts eingeschlossen, oder aus dem Nichts erschaffen ist. Es ist bemerkenswert, daß, sobald das spezifische Gefühl der Kreatürlichkeit oder der Schöpfung aus nichts abgestumpft wird, und die Welt eben dadurch mit dem Absoluten verschmilzt — indem sie zu dessen Modus oder Hypostase wird — sie zugleich schattenhaft wird, der Selbständigkeit verlustig geht. Dem Pantheismus (oder Kosmotheismus) folgt die Strafe des Akosmismus auf der Spur. In der Tat, wenn man aus dem Denken und Fühlen das Nichts als Fundament der Kreatur beseitigt, dann verflüchtigt sich der Unterschied zwischen dem Absoluten und der Welt, dem Schöpfer und der Schöpfung, die Welt erscheint an und für sich als absolut oder, was dasselbe ist, die Absolutheit wird dem Sein zugeschrieben, welches sich in Wahrheit auf das Nichtsein bezieht und darum überhaupt relativ ist. Es liegt ferner auf der Hand, daß, wenn man das Universum als Absolutes selbst betrachtet (als „Substanz" oder Gottheit), es doch jedenfalls in seinem Seins-Aspekt nicht für ein solches gehalten werden kann; d. h. im Werden müßte das Absolute alsdann in seiner ontologischen Echtheit unvermeidlich verneint werden. Die reale All-Einheit wird dadurch der allverzehrenden, abstrakten Einheit zum Opfer gebracht.

Das Prototyp eines solchen Philosophierens ist noch in der Lehre des Parmenides gegeben. In der neueren Philosophie gehört hierher vor allem die Lehre Spinozas von der einen Substanz, „deren Natur die Existenz zukommt" (Ethik, 7. Theor.), das gesamte vielheitliche Sein erweist sich aber als „Modi" dieser Substanz. In gewissem Sinne gehört auch das System J. Böhmes hierher. Besonders lehrreich ist es, das

gleiche bei G. Bruno zu beobachten, in dessen Weltanschauung der Monismus mit der christlichen Weltauffassung noch im Streite liegt, wobei die geometrische Folgerichtigkeit und die Abrundung des Spinozismus fehlen. Sobald der Enthusiasmus diesen Naturbegeisterten nach der Seite des Pantheismus zieht, ihn zu einer Identifizierung der Weltseele mit der Gottheit drängt, verliert die Welt mit ihrer Vielheitlichkeit ihre Selbständigkeit, indem sie die Bedeutung eines Akzidenz der einen unbeweglichen Substanz erhält.

Die ganze Unlösbarkeit der Entgegensetzung des Einen und des Ganzen, die in dem Begriff der Alleinheit enthalten ist, bleibt bestehen, solange wir nicht beachten, daß das Sein im Nichts besteht und mit dem Nichtsein verknüpft ist, daß es seiner Natur nach relativ ist; und die Idee des absoluten Seins gehört daher trotz ihres zähen Lebens zu den philosophischen Mißverständnissen. Das Absolute steht über dem Sein, es erschafft das Sein, und diese Erschaffung ist die Schöpfung aus nichts, die Setzung des Seins im Nichtsein.

Die Philosophie des Monismus, welche nur das Eine als in sich beschlossene Substanz anerkennt, kennt keine Mutterschaft (und darum kennt sie natürlich auch keine Vaterschaft): für sie wird nichts zum Sein geboren, und der wütende, alles verschlingende Kronos verzehrt ewig seine Kinder, nimmt seinen Samen in sich zurück, ohne ihn als befruchtenden Regen auf das nach Befruchtung dürstende Nichts sich ergießen zu lassen. Für sie offenbart sich das Absolute nicht in der Schöpfung, wird es nicht zum Vater alles Existierenden, wie auch das Nichts nicht zur Materie, zum Meon von allem wird, sondern in der „äußersten Finsternis" des unbedingten Uk-on verbleibt. Und wenn man umgekehrt annimmt, daß das Absolute, indem es das Relative oder das Sein in sich setzt, zum „Vater aller Dinge" wird, dann wird auch das Nichts, die nichtseiende Grundlage der Schöpfung zur Materie, zum Meon, welches alles in sich enthält, zur potentiellen Alleinheit der Welt. Die Selbständigkeit der Welt gegenüber Gott, ihre Außergöttlichkeit oder Relativität wird eben durch das Nichts fest-

gestellt, als durch ihre Grundlage, durch Verknüpfung des Seins mit dem Nichtsein. Im Absoluten gibt es kein Nein, nur das ewige JA (richtiger das Über-JA) — im Relativen hat jedes Ja sein Nein.

. . . . . .

3. DIE WELT ALS THEOPHANIE. Das Geheimnis der Schöpfung, welches sich in der Antinomie der Kreatürlichkeit enthüllt, besteht darin, daß die schöpferischen Kräfte des Seins, welche das Absolute selbst zu ihrem Urquell haben, sich in das Nichts ergossen haben. Die Welt ist durch das göttliche Wort erschaffen und lebt durch die göttliche Kraft.* Die ganze Fülle des Seins gehört Gott, ist Seine Güte. Das Weltganze ist in seinem positiven Grunde göttlich, die Welt verbleibt in Gott, insofern das Absolute alles in sich umfaßt. Den umgekehrten Schluß, der im Pantheismus und Kosmotheismus gezogen wird, kann man nicht ziehen — nämlich, daß Gott eben die Welt sei. Richtig ist aber die Behauptung, daß die Welt in Gott enthalten sei und Gott in der Welt wirke. Anders gesagt, ist das Weltsein ein göttliches Sein oder, nach dem kühnen Ausspruch des Nikolaus von Kusa: omnis creatura sit quasi infinitus aut Deus creatus.** Die Welt ist der „erschaffene Gott". Er ist die Einheit des Absoluten und des Nichts, das Absolute im Relativen oder das Relative im Absoluten; das Absolute bringt seine aktuelle Absolutheit zum Stehen, hebt sie auf, macht sie potentiell, um dem Relativen Platz zu machen, welches dadurch am Absoluten Anteil bekommt. Durch die Schöpfung aus nichts stellt das Absolute gleichsam zwei Mittelpunkte auf: einen ewigen und einen kreatürlichen. Neben dem überseienden Absoluten er-

* Wie Nikolaus von Kusa sagt: Nam videtur quod ipsa creatura, quae nec est Deus, nec nihil, sit quasi post Deum, et aute nihil, intra Deum et nihil, ut ait unus sapientium: Deus est oppositio nihil, meditatione eutis; nec tamen potest esse ab esse et non esse composita (De docta ignorantia lib. II, cap. II).

** De docta ignorantia, lib. II, cap. II.

Der Ausdruck „Deus creatus" (wie auch W. Ssolowjows Ausdruck „Das werdende Absolute") ist aber ungenau und nicht glücklich, soweit er eine Neigung zum Pantheismus verrät. Die wahre Definition der Welt, wie später klar werden wird, ist nicht das „werdende Absolute" oder der „erschaffene Gott", sondern die „werdende Sophia".

scheint ein Sein, in welchem sich das Absolute als Schöpfer enthüllt, sich in ihm offenbart und verwirklicht, selbst des Seins teilhaftig wird. Gott ist nur in der Welt und für die Welt, im unbedingten Sinne kann man von seinem Sein nicht sprechen. Indem Gott die Welt erschafft, tritt Er damit auch selbst in die Schöpfung ein, offenbart Er sich selbst für die Schöpfung. Gott erschöpft sich in das Nichts, indem Er dieses in ein Material für Sein Bildnis und Ebenbild verwandelt. Er gewährt dem letzteren die volle Freiheit der Aktualisierung in den Kreaturen, indem Er selbst für uns gleichsam potentiell wird. Frei von Neid will Er in den Kreaturen leben und in ihnen werden. Er achtet die Natur der Kreatur, welche nichts ist, mehr als die eigene Macht, denn Er will Sich in der Schöpfung, da Er den Wunsch hegt, in ihr, in einem anderen, einen Freund zu haben, welcher Ihm gegenüber unabhängig ist, obwohl er Ihm völlig sein Dasein verdankt. Gott kann warten, denn die Vollendung der Zeiten, in denen der Sohn dem Vater alles unterwerfen, und Gott „alles in allem" sein wird, ist von dem Ausgangspunkt des „Es werde" durch einen langen historischen Prozeß getrennt, welcher die Gabe der göttlichen Allmacht an die kreatürliche Freiheit ist. Als Urquell des Seins ist Gott stets in der Welt, hält Er alles in Seiner Rechten, aber die Welt verbleibt zugleich außer Gott, in das kreatürliche, selbständige Sein, d. h. ins Nichts versunken.

Auf diese Weise kommt die äußerste kosmologische Antinomie zustande: als Absolutes hat Gott die Fülle Seines Lebens in sich, zu dem in absolutem Sinne nichts hinzugefügt und von dem nichts fortgenommen werden kann (gleichwie keine endliche Größe die mathematische Unendlichkeit verändern — sie vermehren oder vermindern — kann, da sie selbst im Vergleich zum Unendlichen zur Null wird). Gott ist ein unwandelbares Wesen, allgenugsam und selig, und der Weltprozeß kann Ihm nichts hinzufügen und von Ihm nichts fortnehmen. Aber zugleich ist Gott der Schöpfer der Welt, Er lebt und wirkt in der Welt, welcher als göttlicher Schöpfung kein modales und akzidentielles, sondern

ein völlig reales, nicht scheinbares Sein zukommt, denn sie ist real durch die Realität ihres Schöpfers. Kraft ihrer Freiheit und ihrer Natur kann die Kreatur sich von Gott in ihr Nichts entfernen, sich vor Ihm verhüllen; auch in diesem Fall ist und bleibt Gott ihr lebendiger Grund, aber Er verbleibt für sie potentiell, nicht aktuell. Insofern ist der kosmische Prozeß theokosmisch oder theogonisch, der Kosmos aber ist ein Theokosmos oder Kosmotheos. Aber diese kosmische Theogonie schließt nicht aus, sondern setzt vielmehr zugleich voraus, daß die Welt als Offenbarung der Gottheit eine Theophanie sei. Darum schließen sich der theophanische und der theogonische Charakter des Weltprozesses nicht nur nicht aus, sondern bedingen sich vielmehr, da die Kosmotheogonie die reale Theophanie ist — die Offenbarung des ewig Seienden. Hier stoßen wir unmittelbar auf die kosmologische Antinomie, die gleichsam eine Wasserscheide darstellt: von diesem Kamm gehen nach beiden Seiten Abhänge — sowohl zum pantheistischen Monismus als auch zum manichäischen Dualismus, welcher neben Gott einen Gegengott anerkennt, einen Demiurg, ein selbständiges (und böses) Weltprinzip. Beide Richtungen entspringen dem Streben, das Überrationale zu rationalisieren: der Monismus und der Dualismus sind beide Produkte des Rationalismus (mitunter auch eines mystischen), in welchem Gott nach den Schemen und Kategorien des dinghaften Seins gedacht wird. Daher wird hier nur das alternative entweder — oder zugelassen, während die Stimme des religiösen Bewußtseins gebieterisch spricht: sowohl als auch. Gott ist das Absolute und der Schöpfer der Welt — das Überseiende und der Grund jeglichen Seins. Im zentralen Dogma des Christentums von der Vereinigung zweier Naturen in Christo, der göttlichen und der kreatürlich-menschlichen, untrennbar und nichtverschmelzbar, erhält dieser Gedanke eine offenkundig antinomische und dabei gottinspirierte Formel. Der Herr Jesus ist Gott, die zweite Person der heiligen Trinität — in Ihm „wohnt die ganze Fülle der Gottheit körperlich"; als Gott, in Seiner Absolutheit, ist Er der Welt völlig

transzendent, vorweltlich, aber zugleich ist Er ein vollkommener Mensch, der die ganze Fülle des kreatürlichen, kosmischen Seins besitzt, in Wahrheit ein universaler Mensch: die Menschheit und die Gottheit sind in Ihm in einer geheimnisvollen und für den Verstand unbegreiflichen Weise untrennbar und nichtverschmelzbar miteinander verbunden.

Der Versuch — es koste, was es wolle — das rational unerforschliche Geheimnis der Gottheit in der Welt zu ergründen, es begreiflich zu machen, führt unvermeidlich entweder zu Widersprüchen, oder aber zu einer offenkundigen Vereinfachung und Aufhebung des Problems (wie im Monismus); das ist der Grund, warum es eine widerspruchslose rationale Metaphysik, in der es sich um die Grenzprobleme des kosmischen Seins handelt, niemals gegeben hat und auch nicht geben kann. Die Philosophie muß in ihren Konstruktionen bewußt mit den grundlegenden Antinomien des religiösen Selbstbewußtseins rechnen, — darin besteht die religiöse „Kritik der Vernunft". Ist Gott der Welt transzendent? Nein, denn Er verbleibt in der Welt, durch Ihn leben, weben und sind wir; Er hat uns die Verheißung gegeben, mit uns in der Welt zu verbleiben, jetzt, immerdar und für alle Zeiten. Bedeutet das denn aber, daß Gott der Welt immanent sei? Ganz gewiß nicht, denn Er wohnt in einem unzugänglichen Licht, zwischen Ihm und der Kreatur liegt ein bodenloser Abgrund — das Nichts. Aber weiter: unterliegt Gott der Zeitlichkeit, vollziehen sich in Ihm Veränderungen, wird durch die Weltschöpfung und durch den Weltprozeß Seiner Fülle etwas hinzugefügt? Nein, es wird nichts hinzugefügt, denn Er ist die absolute Fülle und die Vollkommenheit. Aber wird denn die göttliche Fülle dabei auch in dieser Welt verwirklicht, ist Gott in Seiner Offenbarung in den Weltprozeß mit seinem Geschehen, seinen Zeiten und Fristen hineingezogen? Ja, denn die Welt ist noch nicht vollendet, und Gott selbst hat das Kreuz erhoben und ist Fleisch geworden um der Errettung der Welt willen durch den Menschen. — Eine weitere Frage: begrenzt die Welt Gott, indem sie außer Ihm und neben Ihm existiert? Nein, denn Gott, als das Ab-

solute, hat nichts außer sich. Ja, denn Er regiert die Welt, aber herrscht nicht in ihr, das Reich Gottes in der Kraft ist noch nicht erschienen, die Welt lebt ihr eigenes außergöttliches Leben. Auf solche und ähnliche Antinomien stößt die kosmologische Lehre von Gott, und man braucht das nicht notwendig durch die logische Mangelhaftigkeit dieser oder jener einzelnen Konstruktion zu erklären und dabei zu hoffen, daß diese Schwierigkeit irgend einmal überwunden sein wird. Die Aufgabe des Denkens ist hier eben die, die Antinomie aufzudecken, sich in ihre Sackgasse hineinzubegeben und ihre Übervernünftigkeit durch einen Akt der Demütigung der Vernunft anzunehmen: das ist hier die höchste Tat seines Begreifens. Es ist nicht schwer zu sehen, daß die erwähnte kosmologische Antinomie nur eine weitere Entfaltung der fundamentalen religiösen Antinomie ist, auf welche die „negative Theologie" hingewiesen hat. Gott, wie Ihn die „negative Theologie" kennt — das absolute NICHT — ist der Welt und allem Sein vollkommen transzendent, aber als Gott steht Er in Beziehung zur Welt, hat Er teil am Sein, ist Er. Die grundlegende Antinomie: das Absolute — Gott erhält in der Kosmologie folgenden Ausdruck: der selige und selbstgenugsame Gott — der Schöpfer der Welt.

Aber die „List der Vernunft" versucht, auch wenn sie die unüberwindliche Schwierigkeit fühlt, sie dennoch zu umgehen, durch einen uns schon bekannten Kunstgriff die Antinomie mit dem dialektischen Widerspruch zu vertauschen, die Antithetik in die Dialektik zu verwandeln. In diesem Fall kann dieses Ziel in der Weise erreicht werden, daß die göttliche Weltschöpfung als entsprechend einem bestimmten Moment in der Dialektik des Absoluten selbst, seines inneren Lebens, oder als Modus eines göttlichen Urwesens gedeutet wird. Aber, indem dieses dialektisch-mystische Kunststück die Antinomie aufhebt, vernichtet es zugleich das Problem selbst, welches es lösen will, denn für die Dialektik des Monismus gibt es weder Gott und die Welt, noch das Absolute und Relative in ihrer Gegenüberstellung. Besonders deutlich tritt dies in der Lehre Meister Ekkehardts hervor, welcher

darum „bittet", hinter Gott zu dringen, „von Gott befreit zu werden" und natürlich zugleich auch von der Welt. Gott-Schöpfer ist ihm nur eine bestimmte und begrenzte Stufe im Absoluten und im Grunde genommen nicht Gott, sondern ein Demiurg, eine kosmische Hypostase des Absoluten. Diese Lehre Ekkehardts ist Haeresie und Lüge. Dieselbe Frage nach dem theogonischen und theophanischen Sinn der Schöpfung wird von Schelling in tiefgründiger Weise untersucht (Phil. d. Myth. und Phil. d. Offenb.).

II

DER SOPHIANISCHE CHARAKTER DER KREATUR

Gott als das Absolute ist der Welt vollkommen transzendent, ist NICHT-etwas. Aber als Schöpfer offenbart Er sich der Kreatur, indem er dem Relativen in Sich Platz gibt; durch einen unaussprechlichen Akt der Liebe-Demut setzt Er es neben Sich und außer Sich, indem Er Sich durch Seine Schöpfung begrenzt. Dadurch wird das Absolute Gott, wird es aus dem Absoluten zum relativ Absoluten, oder zum Absoluten für das Relative, welches insofern als ein Spiegel der göttlichen Absolutheit erscheint. Indem Gott Sich der Kreatur offenbart, entkleidet Er sich Seiner absoluten Transzendenz und manifestiert Sich der Kreatur in Seiner Wirksamkeit, in Seiner Gnade oder (um mich eines Ausdrucks der dogmatischen Streitigkeiten des 14. Jahrhunderts zu bedienen) in Seiner Energie. In Ihrem innergöttlichen Leben bleibt die Gottheit für die Kreatur transzendent, aber die Handlungen der Gottheit, Ihre Offenbarungen, die göttliche Kraft, die sich in die Kreatur ergießt, ist dieselbe eine, unteilbare, ewig-seiende Gottheit. In diesem Sinne ist die göttliche Energie als eine von Gott untrennbare, aber der Kreatur offenbarte göttliche Wirkung in allen ihren Manifestationen Gott in der Kreatur, das Absolute-Transzendente selbst. Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in den christlichen Sakramenten ist ebenfalls Gott selbst, und auch der göttliche Name, der eine immerdar sich vollziehende Wirk-

samkeit der göttlichen Kraft, die Energie der Gottheit ist, ist Gott. . . . Obwohl vom Standpunkt der Kreatur Gott in Sich und Gott in der Schöpfung unterschieden wird, so wird doch diese Unterscheidung nicht von der göttlichen Natur, sondern von der kreatürlichen Begrenztheit statuiert: Gott ist sowohl in Seiner Vorweltlichkeit als absolut Transzendentes, als auch in Seiner schöpferischen Energie, als Schöpfer und Allerhalter, selbstidentisch. Durch die göttliche Offenbarung erhält die Kreatur mehr Wissen von Gott, als sie nicht nur wegen ihrer Sündhaftigkeit, sondern auch wegen ihrer Kreatürlichkeit fassen kann. Der Spiegel reflektiert, aber faßt das in ihm Reflektierte nicht, er zeugt von der Existenz des Gegenstandes nicht nur in dieser Widerspiegelung, sondern auch in sich und für sich, in einer dieser Widerspiegelung transzendenten Weise; zugleich aber reflektiert er die Züge eben dieses In-sich-Seienden. Darum ist das Wesen des Reflektierten mit seiner Widerspiegelung völlig inkommensurabel, es ist ihr transzendent, und dennoch wird gerade dieses Wesen und nur es allein reflektiert. Die göttlichen Energien, welche in die Welt einströmen, die Offenbarungen der Gottheit in der Kreatur, tragen dadurch die Unterscheidbarkeit in die Gottheit selbst hinein, die insofern aufhört, das reine NICHT für die Welt zu sein, aber, indem sie das innergöttliche Leben entfaltet, offenkundig macht, was verborgen war, in das immanente Bewußtsein dasjenige hineinträgt, was ihm transzendent war, die Gottheit sozusagen zerteilt und vermehrt, wie der eine Sonnenstrahl in seinen Reflexionen und Brechungen zerteilt und vermehrt wird. Auf Grund der göttlichen Wirkung in der Kreatur wird erkannt, was Gott in Sich ist. Obwohl diese Erkenntnis ihrem Wesen nach nicht-adäquat ist, so enthält sie doch eben darum die Möglichkeit eines unendlichen Wachstums und einer unendlichen Vertiefung. Die Offenbarung der Gottheit ist in geheimnisvollen Hieroglyphen in die Schöpfung eingezeichnet, die Ihr Siegel trägt, und der christliche Glaube offenbart nur das, was im Herzen der Kreatur geschrieben steht. In der christlichen Offenbarung ist enthalten,

daß das innergöttliche Leben eine Dreieinigkeit ist, die eine Gottheit in drei Hypostasen, welche eins sind in der ewig verwirklichten Gegenseitigkeit der göttlichen Liebe. Gott ist die Liebe-Gegenseitigkeit, die keine Qualität und Eigenschaft, kein Prädikat, sondern das göttliche Wesen selbst ausmacht. Und in dieser göttlichen Liebe findet sich jede Hypostase, indem sie sich in der Liebe hingibt, in den anderen Hypostasen wieder, verwirklicht sie die eine Gottheit. In der hl. Trinität vereinigt sich auch der absolut persönliche Charakter der Gottheit, Ihre hypostatische Natur mit dem absolut überpersönlichen Charakter Ihrer Dreiheit — „der Dreiheit in der Einheit und der Einheit in der Dreiheit". Durch die Offenbarung der drei Hypostasen manifestiert sich die qualitative Unterscheidbarkeit in dem Leben der hl. Trinität. Der ersten Hypostase gehört die göttliche Vaterschaft, die Substanzialität, der Ausgang; der zweiten Hypostase gehört die Unterscheidung, der Logos, das Wissen, sie ist das göttliche Herz, in dem Gott den Sohn liebt; die dritte Hypostase, der Heilige Geist, fühlt den Vater und den Sohn, findet sich in ihnen und erfreut sich an der göttlichen Liebe. Die hl. Trinität offenbart sich der Welt in der Dreieinigkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes als in einem durch innere Beziehung verbundenen und sich folgerichtig entfaltenden Akt des göttlichen Lebens. In der Gottheit selbst kann man keinerlei Aufeinanderfolge und Allmählichkeit der Entwicklung einräumen, denn die hl. Trinität ist ewig überseiend in dem einen verschmolzenen Akt der Liebe und der Identität. Das göttliche Leben in der hl. Trinität ist in sich eingeschlossen und absolut. Es bedarf keiner äußeren Ergänzung und Entfaltung. Es ist von sich erfüllt, und wenn es noch voller werden kann, so doch nicht für die Gottheit, sondern für die Nicht-Gottheit; zur Fülle und zum Genuß des göttlichen Lebens kann auch das nicht-göttliche und das außer-göttliche Leben herangezogen werden. Jedoch für die Gottheit erscheint das in keinem Sinne als Ihre notwendige Evolution, als auf Ihr lastendes Fatum der Schöpfung, ohne welches sich Ihre Selbstenthüllung nicht vollziehen

kann, sondern es ist die Gabe einer freien, freigebigen Liebe-Güte, Gnade und Wohltat. Die Strahlen der Liebe ergießen sich aus der göttlichen Fülle, um ihres Überflusses willen geht die Gottheit aus sich heraus und erleuchtet die Finsternis des nicht-göttlichen Nichts, des Nichtseins. Die des Neides und der Gier bare Gottheit, welche in Ihrer Unendlichkeit und Absolutheit keinen Zuwachs kennt, will auch dieses Nichtsein, das nicht-göttliche Leben zu Ihrer Liebe herbeirufen. In Ihrer göttlichen Nachsicht und in der Selbstverleugnung der Liebe will die Gottheit das Nicht-Sich, die Nicht-Gottheit und tritt aus Sich heraus in der Schöpfung. Aber, indem die Gottheit die außer-göttliche Welt neben Sich stellt, setzt sie eben dadurch zwischen Sich und die Welt eine gewisse Grenze, und diese Grenze, welche sich ihrem Begriffe nach zwischen Gott und der Welt, dem Schöpfer und dem Geschöpf befindet, ist selbst weder das eine noch das andere, sondern etwas völlig Besonderes, welches das eine und das andere zugleich verbindet und trennt (ein gewisses μεταξύ im Sinne Platons). Als Engel der Kreatur und als Prinzip der göttlichen Wege erscheint die hl. Sophia. Sie ist die Liebe der LIEBE. Die göttliche Dreieinigkeit, Gott = die Liebe, setzt in Ihrem geschlossenen, selbstgenugsamen, ewigen Akt der göttlichen, substanziellen Liebe den Gegenstand dieser göttlichen Liebe außer Sich (im Sinne des metaphysischen Außersichseins), liebt ihn und ergießt dadurch auf ihn die lebenspendende Kraft der dreipersönlichen Liebe. Natürlich ist dieser Gegenstand der Liebe nicht nur eine abstrakte Idee, denn „Gott denkt in Dingen", oder ein toter Spiegel, denn Gott ist das Leben und der Urquell des Lebens; er kann nur ein lebendiges Wesen sein, welches also, wenn auch keine Hypostase, so doch einen gewissen hypostatischen Charakter hat. Diese Liebe ist die Sophia, der ewige Gegenstand der göttlichen Liebe, des „Genusses", der „Freude" und des „Spieles". Man kann die Sophia, die göttliche „Idee", nicht als nur ideale, der lebendigen Konkretheit und der Kraft des Seins bare Vorstellung denken. Was Gott wesentlich, und darum ewig, außerzeitlich vorstellt (wir sind

uns der Ungenauigkeit dieser Ausdrücke sehr wohl bewußt, bedienen uns ihrer aber wegen des Mangels geziemender Worte in der menschlichen Sprache), muß man im realsten Sinne denken, als ens realissimum, und gerade eine solche realste Realität besitzt die Idee Gottes, die Göttliche Sophia. Die Sophia wird nicht nur geliebt, sondern liebt auch mit Gegenliebe, und in dieser gegenseitigen Liebe erhält sie alles, ist sie ALLES. Und wie die Liebe der LIEBE besitzt die Sophia hypostatischen Charakter, als geistiger Organismus der zukünftigen kreatürlichen Hypostasen. Sie nimmt nicht teil an dem innergöttlichen Leben, sie ist nicht Gott, und darum verwandelt sie die hypostatische Dreiheit nicht in die hypostatische Vierheit. Aber sie ist das Prinzip einer neuen, kreatürlichen Vielheit, denn ihr folgen viele Hypostasen (der Menschen und Engel), die in sophianischer Beziehung zur Gottheit stehen. Jedoch befindet sie sich selbst außerhalb der Gottheit, geht in Ihre in sich geschlossene, absolute Fülle nicht ein. Aber sie wird zu Ihr infolge der unaussprechlichen Nachsicht der göttlichen Liebe zugelassen, und deswegen offenbart sie die Geheimnisse der Gottheit und Ihre Tiefen und freut sich, „spielt" mit diesen Gaben vor dem Antlitz Gottes. Das Leben der hl. Trinität ist ein ewiger Akt der Selbsthingabe, der Selbsterschöpfung der Hypostasen in der göttlichen Liebe. Die hl. Sophia gibt sich ebenfalls der göttlichen Liebe hin und empfängt ihre Gaben, die Offenbarungen ihrer Geheimnisse. Aber sie gibt sich in anderer Weise hin als die göttlichen Hypostasen, welche unabänderlich als wesenseine Gottheit verbleiben, sich mit Ihr und Sie mit sich erfüllen. Die Sophia empfängt nur, ohne geben zu können, sie enthält nur das, was sie erhielt. Durch die Selbsthingabe an die göttliche Liebe gibt sie sich in allem den Anfang. In diesem Sinne ist sie weiblich empfangend, ist sie das „Ewig-Weibliche". Zugleich ist sie die ideale, intelligible Welt, ALLES, das wahre ἓν καὶ πᾶν, das All-Eine.

In der Weiblichkeit liegt das Geheimnis der Welt. Hinsichtlich ihres weiblichen „Prinzips", ἀρχή, בראשית (Bereschit) war die Welt schon im Keime erzeugt, bevor sie

erschaffen wurde, und aus diesem göttlichen Samen ist die Welt durch die Entfaltung des in ihm Angelegten aus nichts erschaffen. Diese Entstehung ist natürlich etwas prinzipiell Verschiedenes von jener Geburt, durch welche der Vater ewig, außerzeitlich, ohne Mann und Weib Seinen Eingeborenen, Geliebten Sohn aus Seinem Schoße erzeugt, in Ihm aber und durch Ihn die Kinder Gottes, welche nicht von Fleisch und Blut, sondern von Gott geboren wurden, wiedergebiert. Die Entstehung der Welt in der Sophia ist das Werk der ganzen hl. Trinität in jeder Ihrer Hypostasen, das sich auf das empfangende Wesen erstreckt, auf das „Ewig-Weibliche", welches dadurch zum Prinzip der Welt wird, gleichsam zur natura naturans, die das Fundament der natura naturata der kreatürlichen Welt bildet.

Indem die Sophia die Offenbarung der göttlichen Geheimnisse in sich aufnimmt, trägt sie durch sich und für sich die Unterscheidung, Ordnung und innere Aufeinanderfolge in das Leben der göttlichen Dreieinigkeit hinein; sie empfängt die eine vollständige Gottheit in Ihrem dreihypostatischen Wesen — den Vater, den Sohn und den Hl. Geist. Indem sie ihr Wesen vom Vater empfängt, ist sie der Ruhm und die Offenbarung Gottes; indem sie den göttlichen Logos erkennt und von Ihm erkannt wird, ist sie die Braut des Sohnes (das Hohelied) und die Gattin des Lammes (Neues Testament, Apokalypse); indem sie die Ausgießung der Gaben des Heiligen Geistes empfängt, ist sie die Kirche und wird damit zugleich zur Mutter des Sohnes, welcher durch die Ausgießung des Heiligen Geistes Fleisch wurde durch Maria, das Herz der Kirche; und sie ist auch die ideale Seele der Kreatur, die Schönheit. Das alles zusammen: Braut, Gattin und Mutter, Gottes Ruhm, die Dreieinigkeit der Güte, Wahrheit und Schönheit, die hl. Trinität in der Welt — das ist die göttliche Sophia. Die zweite Hypostase, Christus, ist vornehmlich der Sophia zugewandt, denn Er ist das Licht der Welt, durch Ihn wurde alles (Joh. 1); indem sie die Strahlen des Logos empfängt, wird die Sophia selbst zur Christosophia, zum Logos in der Welt, und wie Dieser wird

sie von der Väterlichen Hypostase geliebt, welche die Gaben des Heiligen Geistes auf sie ausgießt. Es verdient beachtet zu werden, daß in der Ikonographie und in der Liturgik die hl. Sophia bald fast bis zur völligen Identifizierung an Christus angenähert wird, indem sie zu Seiner Kraft oder zu Seinem Attribut wird (so wurde die Idee der Hagia Sophia in Zarigrad unter dem Kaiser Justinian verstanden), bald an die Muttergottes (das Fest der hl. Sophia fällt auch äußerlich mit Mariä Himmelfahrt zusammen), bald an die verklärte Kirche, die himmlische und die irdische, bald an die weibliche Gestalt der Braut aus dem Hohenliede (auf einigen Ikonen), bald selbst an den Kosmos.

Was ist denn das Ewig-Weibliche in seinem metaphysischen Wesen? Ist es Kreatur? Nein, es ist nicht Kreatur, denn es ist nicht erschaffen. Das Prinzip der Kreatürlichkeit ist das Nichts, das Nichtsein, ἄπειρον, das Leere. Aber in der Sophia gibt es kein Nein, sondern nur ein Ja für alles, gibt es kein Nichtsein, das die Grenze des absondernden, eigensinnigen, individuellen Seins ist, welches die positive Alleinheit zerreißt. Obwohl die Sophia nicht das Absolute oder Gott ist, so hat sie doch das, was sie hat, unmittelbar von Gott oder in absoluter Weise, sie ist frei von dem Versunkensein in das Nichts, welches dem kosmischen Sein eigentümlich ist. Darum kann man ihr das Prädikat des Seins nicht einmal in dem Sinne beilegen, in welchem wir es der kreatürlichen Welt beilegen, obwohl sie der unmittelbare Grund der kreatürlichen Welt ist. Als solcher schließt sie sich fest an diese an; aber, ihrer Begrenzung fremd, ist sie eine undefinierbare und unbegreifliche Grenze zwischen dem kreatürlichen Sein und dem Übersein, dem Wesen der Gottheit — weder Sein noch Übersein. Sie ist das Eine-Viele-Alle, nur das Ja ohne das Nein, die Bejahung ohne die Verneinung, das Licht ohne die Finsternis, sie ist das, was in dem Sein nicht ist, und also ist sie und ist auch wieder nicht, hat einerseits teil am Sein, aber ist ihm andrerseits transzendent, entgleitet ihm. Indem sie einen Platz zwischen Gott und der Welt einnimmt, verbleibt die Sophia zwischen dem Sein und

dem Übersein, da sie weder das eine noch das andere ist, oder als beides zugleich erscheint.

Die eigenartige Natur der Sophia erhellt aus ihrer Beziehung zur Zeitlichkeit. Findet die Zeitlichkeit — die Zeit als bewegliches Bild der Ewigkeit — auf die Sophia Anwendung? Das scheint einerseits nicht der Fall zu sein, soweit die Zeitlichkeit mit dem Sein-Nichtsein, dem Werden, der Vielheit untrennbar verbunden ist, überhaupt eine Projektion der Ewigkeit auf das Nichts ist. Wenn in der Sophia jedes Nein fehlt, so fehlt auch die Zeitlichkeit. Sie gibt allem den Anfang, hat alles in sich durch einen Akt nach dem Bilde der Ewigkeit. Obwohl sie selbst nicht die Ewigkeit ist, besitzt sie alles auf ewige Weise. Sie ist nicht erschaffen und folglich auch nicht in der Zeit entstanden; anders gesagt, mit ihr und in ihr entsteht noch nicht die Zeit, denn sie ist die Idee Gottes in Gott selbst, aber nicht in der Schöpfung, nicht im Nichts. In diesem Sinne ist sie überzeitlich. Aber andererseits ist sie auch nicht die Ewigkeit, denn letztere gehört substanziell nur Gott an, ist ein Synonym Seiner Absolutheit, Eigenwesenheit und Selbstgenugsamkeit. Der Sophia eine solche Ewigkeit zuschreiben, hieße sie in eine göttliche Hypostase verwandeln, d. h. jede Grenze zwischen ihr und Gott verwischen, während doch diese Grenze ebenso unbedingt statuiert werden muß wie zwischen Gott und der Kreatur, wenn auch in einem anderen Sinn. Also ist die Sophia frei von der Zeit, erhebt sich über sie, aber die Ewigkeit gehört ihr nicht an. Als Sophia, als Liebe der LIEBE hat sie Anteil an der Ewigkeit, aber nicht durch ihr Wesen, sondern durch die Gnade der Liebe, nicht durch die Usia (*οὐσία*), sondern durch Einwirkung der göttlichen „Energie" (*ἐνεργεία*). Durch diese mittlere Lage zwischen der Zeit und der Ewigkeit, „*μεταξύ*" wird ihre eigenartige metaphysische Natur in bezug auf die Zeitlichkeit und die Kreatürlichkeit bestimmt. Da sie ihrer Natur nach die Ewigkeit nicht besitzt, kann die Sophia sich in der Ebene der Zeitlichkeit befinden, indem sie ihr zugewandt ist. Sie kann diese sogar durch sich begründen, indem sie ihr eine Stelle

in sich einräumt: in ihr und aus ihr kann die Zeit ausströmen, welche der Ewigkeit unmittelbar nicht entspringen kann. Obwohl die Sophia ihrer Position nach überzeitlich ist, so ist sie ihrer Natur nach der Zeit doch nicht transzendent. Da ihr die positive Alleinheit angehört, so wird der ganze Zusammenhang des Seins durch sie begründet, welcher keinen mechanischen Ablauf festsetzt, sondern eine innere Aufeinanderfolge der Ereignisse, anders gesagt, die objektive Zeit, denn die Zeit ist kein nackter Ablauf, keine Verdrängung des Vergangenen durch das Gegenwärtige, keine fetzenartige Zerrissenheit des Seins. Die Sophia enthält die lebendige und reale Synthesis der Zeit. Die sophianische Zeit ist, wenn man sich so ausdrücken darf, ein einiger, zusammengesetzter, verschmolzener, nicht außerzeitlicher, aber überzeitlicher Akt: sie ist die ewige Zeit — so könnte man sagen, ohne die in Wahrheit nur scheinbare contradictio in adjecto zu fürchten, sofern die Ewigkeit hier eine Eigenschaft der Zeit, ihre Synthetisiertheit bedeutet. Das gleiche könnte man auch in bezug auf die Räumlichkeit sagen, welche der Zeit auch in der Hinsicht analog ist, daß die Momente der Verschmolzenheit und der Getrenntheit, des Ja und des Nein, der Einheit und der Vielheit in ihr wechselseitig verknüpft sind. Die Sophia ist überräumlich, aber sie ist zugleich der Grund aller Räumlichkeit.

Die metaphysische Natur der Sophia geht demnach in die gewöhnlichen philosophischen Kategorien des Absoluten und des Relativen, des Ewigen und des Zeitlichen, des Göttlichen und des Kreatürlichen durchaus nicht ein. Mit ihrem Gott zugewandten Antlitz ist sie Sein Bild, Seine Idee, Sein Name, Sein Ruhm, Sein Reich. Dem Nichts zugewandt ist sie der ewige Grund der Welt, die Himmlische Aphrodite, wie Platon und Plotin sie in der richtigen Vorahnung der Sophia nannten. Sie ist die himmlische Welt der intelligiblen, ewigen Ideen, die sich der philosophischen und der religiösen Betrachtung Platons enthüllte, welcher sich in seiner Lehre, einer Sophiologie in wahrem Sinne, zu ihr bekannte. Die kreatürliche Welt existiert, indem sie als ihre Grundlage

die Ideenwelt hat, welche sie erleuchtet, anders gesagt, sie ist sophianisch — das ist die größte, inhaltsreichste und wichtigste Wahrheit von der Welt, das Wesen der Kosmodizee des christlichen Platonismus. Es ist aber notwendig, den Inhalt dieses Begriffs vom sophianischen Charakter der Welt genauer zu bestimmen. Zu diesem Zweck muß man zeigen, worin und warum die sophianische Welt zugleich die Sophia ist und sich von ihr unterscheidet, nicht die Sophia ist, welcher Art das Band zwischen der Welt und der Sophia ist und der Abgrund, der sie trennt. Hier nähern wir uns dem Problem der Kosmodizee, welches sowohl für den Platonismus als auch für die christliche Theologie in gleicher Weise zentral ist. Der griechischen Spekulation, welche in dieser Beziehung den Offenbarungen der griechischen Kunst parallel läuft, hat sich als unbestreitbarste Wahrheit über die Welt enthüllt, daß die Welt der jenseitigen Ideen-Wesenheiten den Erscheinungen zugrunde liegt. Diese jenseitigen Wesenheiten der Dinge wurden von den Pythagoreern als Zahlen, in verschiedenen mystischen Sekten als Namen, von Platon als Ideen, von Aristoteles als schöpferische Formen (Entelechien), in der Kabbala als Buchstaben (des hebräischen Alphabets) bestimmt. Diese verschiedenen Definitionen enthalten keinen Widerspruch, da sie nur verschiedene Arten des Begreifens ein und derselben Wesenheit widerspiegeln. Die ganze Philosophie, sowie auch die Kunst, der Hellenen ist ein intelligibles Schauen dieser Ideen oder ein Streben nach diesem Schauen, in ihr brennt die echte Liebe zur Sophia — nicht umsonst hat sie sich selbst *φιλο-σοφία* genannt. Und darin liegt das Geheimnis ihrer unvergänglichen Bedeutung für die Menschheit, ihrer Frische und ihrer ewigen Jugend.

Die Frage der sophianischen Natur der Begriffe ist nur eines der Probleme innerhalb der allgemeinen Frage des sophianischen Charakters der Welt. Die Sophia ist in bezug auf die Mannigfaltigkeit der Welt ein Organismus von Ideen, in welchem die ideellen Samen aller Dinge enthalten sind. In ihr ist die Wurzel des Seins der letzteren, ohne diese

aber und außerhalb ihrer existiert nichts. In diesem Sinne kann man mit Platon sagen, daß die Ideen die Ursachen des Seins sind, aber nicht im Sinne eines Vorhergehens in der Zeit, sondern als sein bleibender, überzeitlicher Grund. Die Beziehung der Ideen zu den Dingen, der Sophia zur Welt, ist die Beziehung des Überzeitlichen (und in diesem Sinne Ewigen) zum Zeitlichen. Die Sophia ist in der Welt als ihr Grund gegenwärtig, aber sie bleibt der Welt auch transzendent vor allem darum, weil sich diese in der Zeit und im Werden befindet, die Sophia aber ist über der Zeit und außerhalb jedes Prozesses. Aber bei alledem kann man sie von der Welt auch nicht abtrennen, geschweige denn ihr gegenüberstellen, denn außerhalb der Sophia gibt es keine Welt. Was in ihr wahrhaft ist, oder was ihr Sein und Nichtsein zusammenschweißt, ist eben die Sophia. Die Welt der Ideen, das ideale All, welches in der Sophia aktuell enthalten ist, existiert für die kreatürliche Welt nicht nur als Grund oder Ursächlichkeit (in dem oben erwähnten Sinn), sondern auch als Norm, als Grenzaufgabe, als Lebensgesetz, als aristotelische Entelechie in bezug auf den potentiellen Zustand des Seins. Jedes Wesen hat seine Norm-Idee, es sucht und erschafft sich nach einem bestimmten, ihm allein, seiner Idee eigentümlichen Bilde und zwar deshalb, weil es in seiner überzeitlichen Natur diese Idee als sein einziges wahres Sein, *τὸ ὄντως ὄν*, als seine unwiederholbare, mit nichts vermischbare Individualität hat. Und nur darum ist ihm eben diese Idee aufgegeben; indem es sie verwirklicht, tritt es durch sie und in ihr in den Organismus der Sophia ein, hat teil am *ἓν καὶ πᾶν*.

Hier erhebt sich nun die grundlegende, sozusagen fatale Frage der sophianischen Kosmologie, die im Grunde genommen schon Aristoteles gestellt hat: stellt diese Welt nicht eine sinnlose und unnötige Wiederholung der Ideenwelt, ihre Verdoppelung dar? Worin besteht der schöpferische Akt, durch welchen die Welt als etwas Neues erschaffen wird?

Diese Fragen beruhen auf einem gewissen Mißverständnis. Von Wiederholung oder Verdoppelung kann man nur hin-

sichtlich des Gleichen in der Sphäre des zeitlichen und des räumlichen Seins reden. Aber welchen Sinn hat dies bei der Gegenüberstellung dessen, was in der Zeit geschieht und durch die kosmische Schöpferkraft als Aufgabe und inneres Lebensgesetz verwirklicht wird, und dessen, was über der Zeit und dem Sein selbst ist? Die Welt ist das Nichts, in welches die Ideen als Samen versenkt sind, die Werdende Sophia. Die Göttliche Sophia ist ewig als bleibender Grund der Schöpfung, der eine unerschöpfliche Macht und Tiefe hat. Die eigene Natur der Welt, soweit sie sich von der Sophia unterscheidet, ist eben ihre ὕλη (im aristotelischen Sinn), das zum Sein berufene Nichts, das aber in sich kein Sein hat, wobei das Prinzip seines Seins die Sophia ist. Darum zählen diejenigen, welche sagen, daß die Welt eine Wiederholung oder Verdoppelung der Sophia sei, als gleichwertige, sich wiederholende Einheiten das zusammen, was so nicht zusammengezählt werden kann, vulgär ausgedrückt: sie addieren Zentner und Meter.

Aber das ist auch noch in einem anderen Sinne ein Mißverständnis: die Welt und die Sophia bilden gar nicht zwei Prinzipien oder Welten, welche in dieser oder jener Beziehung zueinander stehen, sie sind ein und dieselbe Welt. Die Sophia ist der Weltgrund, ihre ideale Entelechie, sie existiert nicht irgendwo außerhalb der Welt, sondern ist ihr fundamentales Wesen; darin hat Aristoteles in seiner Ontologie recht. Wenn wir aber dieselbe Welt in ihrer Zuständlichkeit oder Gegebenheit nehmen, so unterscheidet sie sich natürlich von der Sophia wie eine unverwirklichte Potenz von ihrer Idee. Die Welt ist nicht außerhalb der Sophia und die Sophia nicht außerhalb der Welt, aber andererseits ist die Welt nicht Sophia, obwohl ihr der sich in der Zeit realisierende sophianische Charakter eigentümlich ist.

Die Erschaffung der Welt im Anfang, d. h. in der Sophia oder auf ihrem Grunde muß man sich daher als Absonderung ihrer Potentialität von ihrer ewigen Aktualität denken, wodurch eben die Zeit mit dem zeitlichen Prozeß hervorgebracht wird; die Aktualisierung der sophianischen Potenz bildet den Inhalt dieses Prozesses. Das ist das ontologische Wesen der Schöpfung der Welt in ihrem Anfang, wobei diese Abtrennung der Potentialität von der Aktualität, welche mit der schöpferischen Befruchtung des Nichts verbunden ist, ein unbegreifliches Geheimnis der göttlichen Allmacht ist. Es versteht sich von selbst, daß dieses Potentialisieren der Sophia nicht für sie selbst besteht, nicht für ihr der Gottheit zugewandtes Antlitz, nicht für die ewige Braut des Logos, sondern für das der Welt, d. h. dem zeitlichen Sein zugewandte Antlitz der Sophia. Man muß daher gleichzeitig behaupten, daß die Welt in ihrem Grunde die Sophia ist, und daß sie in ihrem Zustand die Sophia nicht ist. Es ist offenkundig, daß sie von der Sophia weder abgetrennt, noch ihr entgegengesetzt werden darf, geschweige denn, daß sie als ihre Verdoppelung betrachtet werden könnte. Die Sophia ist die Entelechie der Welt (im aristotelischen Sinne), jene ihre Potenz, die zur Energie wird. Die Beziehung zwischen der Sophia und der Welt kann und hat in der Geschichte der Philosophie eine verschiedene metaphysische Transskription erhalten, entsprechend dem allgemeinen Stil und den Umrissen des gegebenen Systems. Wer die Harmonie eines Systems am höchsten stellt und an einen adäquaten Ausdruck des Seins in den Begriffen des diskursiven Denkens glaubt, wer in größerem oder geringerem Grade von der mania Hegeliana besessen ist, für den besteht die ganze Aufgabe der Philosophie in dem Aufbau eines solchen Systems. Von unserem Standpunkt taugen die Begriffe nur dafür, um den Inhalt jener mystischen Intuition, in welcher der sophianische Charakter der Welt sich einem jeden nach Maßgabe seines Geistes unmittelbar offenbart, mit größtmöglicher Genauigkeit zu beschreiben und zu erzählen.

Als Entelechie der Welt, in ihrem kosmischen Aspekt ist die Sophia die Weltseele, d. h. ein die kosmische Mannigfaltigkeit verbindendes und organisierendes Prinzip — die natura naturans in bezug auf die natura naturata. Sie ist jene universale instinktiv unbewußte oder überbewußte Welt-

seele, anima mundi, die sich in der staunenerregenden Zweckmäßigkeit des Aufbaus der Organismen, in den unbewußten Funktionen, in den Instinkten des Gattungsprinzips offenbart. Die Philosophie des Altertums in der Person Platons und Plotins hat diese Weltseele begriffen und ihr Begreifen deutlich zum Ausdruck gebracht; diese Lehre ging dann als notwendiges Element in die christliche Philosophie und Mystik ein, sie macht sich schließlich innerhalb der neueren Philosophie in der Naturphilosophie Schellings, in der Theorie des Unbewußten bei Schopenhauer und Hartmann, in den Lehren Fechners und Lotzes, in der Philosophie Wladimir Ssolowjows geltend. Bei dem gegebenen Zustand der Welt und des Menschen wirkt die Weltseele als äußere Gesetzmäßigkeit des kosmischen Lebens mit der Zwangsmäßigkeit eines physikalischen Gesetzes.

Die sophianische Seele der Welt ist, wie die Göttin von Saïs, von vielen Schleiern verhüllt, wobei diese Schleier nach Maßgabe des geistigen Aufstiegs des Menschen immer feiner werden. Es bleibt aber immer die Versuchung bestehen, den Schleier zu entfernen, heimlich zu beobachten, was dahinter ist, das Geheimnis abzulauern, sich an der Demut des Nichtwissens und der religiösen Keuschheit zu versündigen, das Maß seines Alters zu überschreiten. Darin liegt die Verführung der „Gnosis" und die geistige Gefahr des gnostischen Weges des Okkultismus. Die Natur kann von dem Menschen in gewissen Grenzen vergewaltigt werden, und darin wurzelt die Möglichkeit der schwarzen Magie und der mystischen Unzucht. Wer in ihr nur die Aphrodite Pandemos (die gemeine Aphrodite) sehen will, der hat sie in dieser Gestalt, da er selbst so ist. Hier liegt die größte geistige Schwierigkeit unserer Zeit: einerseits ist offenkundig der Zeitpunkt da für die Wahrnehmung der Natur eines Geistigeren, als es der neueren Zeit mit ihrer „Naturwissenschaft" eigentümlich war; das Bedürfnis des „okkulten" Begreifens im weiteren Sinn des Wortes wird immer tiefer und umfassender, zugleich ist aber auch die religiöse Gefahr dieses Weges, der zum Verrat an Christus und zum Pseudochristentum führt,

zum Versinken in das Heidentum und in die natürliche Magie, außerordentlich groß.

Die Weltseele als einigende Kraft, welche die Welt verbindet und organisiert, manifestiert ihre Wirkung jedesmal, wenn die Verbundenheit der Welt fühlbar wird, wie immer sie sich realisiert. Sie reflektiert und bricht sich verschieden, durch verschiedene Prismen: phänomenal ist sie vielgestaltig, während sie substantiell eins bleibt. Sie blieb in ihrem Grunde ein und dieselbe, sowohl dann, da Adam den Tieren „Namen gab", indem er eben damit seine sophianische Verbindung mit der Welt verwirklichte, als auch dann, da die gefallene Menschheit nach der Vertreibung aus dem Paradiese dazu verurteilt war, die von Gott verdammte Erde im Schweiße ihres Angesichts urbar zu machen.* Der sophianische Charakter der Welt hat für die Kreatur verschiedene Grade und Tiefen: in seinem höchsten Aspekt ist er — die Kirche, die Muttergottes, das himmlische Jerusalem, der Neue Himmel und die Neue Erde; in seiner äußeren, peripherischen Wirkung im Kosmos ist er ein universales, zugleich ideales und reales Weltband, die lebendige Einheit der Idealität und Realität, der Denkbarkeit und des Seins, welche die neuere spekulative Philosophie sucht (Fichte, Schelling, Hegel, der Neukantianismus). Durch diese lebendige sophianische Einheit des Denkens und des Seins wird auch die menschliche Teleologie in der Wissenschaft, in der Technik, in der Wirtschaft begründet, sowie auch die Möglichkeit einer äußerlichen Besitzergreifung der Welt, „die Welt als Wirtschaft". Jedoch sind sie sophianisch in ihrem Grunde, nicht aber in ihrem Zustand, denn sie erfassen den sophianischen Charakter der Welt blaß, äußerlich, unwesentlich; infolgedessen erscheint die wissenschaftliche Weltanschauung, welche in ihrem Grunde sophianisch ist, praktisch häufig als antisophianisch. Auch die wissenschaftliche Philosophie, der logische oder transzendentale Idealismus, erscheint ebensowenig philosophianisch. Hier erhebt sich auch die allgemeine

* Vgl. meine „Philosophie der Wirtschaft", Moskau 1910, Band I: Die Welt als Wirtschaft.

Frage: inwieweit und in welchem Sinn ist jenes transzendentale oder logische Bewußtsein als sophianisch zu betrachten, mit dessen Erforschung sich die neuere Philosophie am meisten abgegeben hat und abgibt? Anders kann diese Frage folgendermaßen gestellt werden: ist die formale Logik der hauptsächliche Ausdruck für den Logos der Welt und das logische Bewußtsein sein unmittelbares Werkzeug? Diese Frage muß verneint werden: der „Logos" der Logik des Transzendentalismus ist nicht der Logos der Welt, und die Gleichsetzung beider ist eine Lüge des Hegelianismus, welche dem gesamten logischen Idealismus eigentümlich ist. Das transzendental-logische Selbstbewußtsein oder die „reine Vernunft" ist nicht die Vernunft der Welt; es entspricht nur einem bestimmten Querschnitt der Welt in ihrem sophianischen Charakter, ist deren Verkürzung oder Projektion. Natürlich ist auch die „reine Vernunft" in ihrem Grunde sophianisch, auch sie reflektiert das Licht des Logos, aber sie hat keine absolute Bedeutung, sondern ist ein Zustand, welcher eben dem gegebenen Querschnitt des Seins eigentümlich ist und nach Maßgabe der Versenkung in den sophianischen Urgrund der Welt ihre Bedeutung verliert. Die „reine Vernunft" ist vergänglich, und ihre Natur ist bedingt und relativ — sie ist verbunden mit der Begrenztheit und Bedingtheit unserer Wahrnehmung der Welt der Dinge, die sich gegenseitig abstoßen, des Vielen, welches nicht eins wird, sondern nur vereinigt und verknüpft wird. Die Vernunft ist eben das Werkzeug einer solchen Vereinigung. Die logische Einheit der Vernunft entspricht der äußeren, mechanischen Einheit der Welt. Die „Vernunft" der Philosophie bildet nicht nur keine höhere Errungenschaft auf dem Gebiete des sophianischen Begreifens der Welt, sie ist vielmehr überhaupt eine vergängliche Stufe. Sie ist relativ und nicht absolut, denn das verstandesmäßige Denken ist nicht der Logos, sondern nur Logik, die Logik aber wird auf den höheren Stufen des Eindringens in den sophianischen Charakter der Welt überwunden. Die Logik täuscht und täuscht sich selbst durch die absolute Form ihres Universalismus; wohl spiegelt sie in

dieser formalen Universalität den sophianischen Charakter der Welt indirekt wieder, aber eben nur indirekt. Schon bei dem Erfassen der Glaubensdogmen erlahmt die verstandesmäßige Logik; die Lehren von der Trinität und der Menschwerdung Gottes zerreißen durch ihre Antinomien die Netze der Vernunft und sind daher für den konsequenten Rationalismus unannehmbar, der sie entweder als etwas Absurdes völlig verwirft oder sie um den Preis der Verkehrung und rationalistischen Anpassung zu assimilieren sucht (hieraus entstehen verschiedene Häresien als Abarten des Rationalismus). Die „Weisheit dieser Welt" — darauf ist in Gottes Worte deutlich hingewiesen — unterscheidet sich von der Weisheit der Kinder Gottes, die ihr als Wahnsinn erscheint. Das logische Denken entspricht nur dem gegenwärtigen, sündhaften, zersplitterten Zustand der Welt und der Menschheit, es ist eine Krankheit und ein Produkt der Minderjährigkeit. In dem „Traum eines lächerlichen Menschen", einem wegen seines Hellsehens erstaunlichen Werke, deutet Dostojewskij auf dieses metalogische Denken hin, welches dem sündlosen Menschen eigentümlich ist. Auf diese Relativität des Denkens sowie auch des Verstandes selbst weisen deutlich und wiederholt die geistlichen Männer, die Asketen der Kirche in ihren Werken hin; dieselben Hinweise finden sich auch bei den Mystikern und sogar bei den Okkultisten.

Wenn die Logik auf eine ausschließliche Verbindung mit dem Logos keinen Anspruch erheben kann, so kann auch die Philosophie keinen Anspruch auf eine solche Verbindung mit der Sophia erheben. Wahrhaft sophianisch ist in ihr nicht das universale, logische, transzendentale Bewußtsein oder Denken, welches nur ein provisorisches Mittel ist, die Welt auszudrücken, sie vermittelst des Denkens im gegebenen Querschnitt des Seins in Bildern logischer Begriffe zu assimilieren, sondern die φιλία selbst, der Eros, welcher die Seele beflügelt und sie zum intelligiblen Schauen der Sophia, der Ideenwelt emporhebt. Nur dasjenige in der Philosophie, was sich dieser intellektuellen Anschauung enthüllt, d. h. eben dasjenige in ihr, was nicht diskursiv, sondern intuitiv ist,

erscheint als philosophianisch. Jedenfalls ist es geboten, dem logischen Idealismus aller Schattierungen seine Ansprüche auf Absolutheit in dem Sinne, daß er dem Logos adäquat sei, auf das entschiedenste streitig zu machen. Die Kinder erscheinen in ihrem Denken über oder unter der logischen Vernunft, jedenfalls aber außerhalb ihrer, und nichtsdestoweniger hat der fleischgewordene Logos der Welt sie als Norm des vollkommenen Seins hingestellt, denn „ihrer ist das Reich Gottes". Den Intellekt der „Intellekte", der Rangklassen der Engel, darf man natürlich ebensowenig mit der transzendental-logischen Vernunft der Philosophie identifizieren. Für die Menschheit, soweit sie in der intellektuellen Ebene lebt, und folglich bis zu einem gewissen Grade zur Wissenschaft und zur Philosophie verurteilt ist, muß auch die Ethik des Verstandes Gültigkeit haben, besteht die Pflicht der logischen Ehrlichkeit, des Kampfes mit der intellektuellen Faulheit, der gewissenhaften Überwindung überwindbarer Schwierigkeiten; aber in religiöser Hinsicht wird dem Menschen eine noch höhere Aufgabe gestellt: sich über den Verstand zu erheben, eine dem Verstand überlegene Position zu erreichen. Und eben auf diesen Weg weisen die Menschen der christlichen, religiösen Askese hin.

Die Sophia offenbart sich der Welt als Schönheit, welche der fühlbare sophianische Charakter der Welt ist. Darum kennt die Kunst die Sophia direkter und unmittelbarer als die Philosophie. Wenn die Religion ein direktes Selbstzeugnis und ein direkter Selbstbeweis Gottes ist, so ist die Kunst oder allgemeiner die Schönheit ein Selbstbeweis der Sophia. Aus dem dämmrigen Schoße der Demeter erheben sich die Frühlingsblumen, aus der Umarmung des Hades, aus dem dunklen Nichtsein tritt die jugendliche und schöne Persephone, die sophianisierte Kreatur ans Licht. Für wen blühen die Blumen in ihrer Schönheit, welche doch das menschliche Auge meistens gar nicht sieht? Wozu schmückten sich die Vögel mit ihren leuchtenden Farben, wurden sie zu lebendigen Blumen? Für wen schufen die Lerche und die Nachtigall ihre Lieder? Weshalb sind der Tiger und der

Leopard so herrlich in ihrer furchtbaren Grazie und der Löwe in seiner Majestät? Wozu blüht die jungfräuliche Schönheit auf der Erde? Ist denn das alles nicht ein Strahlen der Sophia, welche das träge Fleisch und die „Materie" von innen erleuchtet (sei es nun Ton, Körper, Marmor, Farben, Wort)? Der Künstler schaut die Sophia nicht nur mit den Augen des Verstandes, sondern offenbart seine Schau der Welt mittels des gehorsamen Meißels. Die Griechen verehrten die Weiblichkeit unter verschiedenen Gestalten: der Athene, der Diana, vor allem aber der Aphrodite, welcher die herrlichsten Werke der griechischen Kunst geweiht sind. Die Aphrodite, wie auch die anderen Göttinnen, ist einer der natürlichen Aspekte der Sophia, welcher vom griechischen Genius erschaut wurde. Diese erotische Beflügeltheit hebt zum Fuße des Thrones der Sophia empor, die „Seheraugen" öffnen sich. Denn alle echte Kunst, welche die Schönheit zur Erscheinung bringt, hat in sich etwas Seherhaftes, offenbart eine höhere Wirklichkeit.

Hieraus erhellt auch die ausschließliche Bedeutung der Kunst, ihre hierarchische Höhe. In der Naturschönheit, wie auch in den Kunstschöpfungen, wird die teilweise oder vorläufige Verklärung der Welt fühlbar, ihre Erscheinung in der Sophia, und diese Schönheit erhebt den Menschen durch ihren Eros zur Welt der ewigen Ideenbilder, die bebenden Rosse tragen den treuen Fuhrmann zur lebenspendenden Sonne (nach dem unvergleichlichen Bilde des Platonischen „Phaidros"). Die Kunst ist die Weisheit des kommenden Zeitalters, seine Erkenntnis, seine Philosophie. Die Philosophie ist sophianisch, nur soweit sie durch diesen sophianischen Eros atmet, der die Augen des Intellekts öffnet — soweit sie Kunst ist: das Grundmotiv eines philosophischen Systems, sein Thema wird durch die Intuition, als intelligible Schönheit erkannt; das System selbst ist nur der Versuch, von göttlichen Dingen in einer nichtgöttlichen Sprache zu erzählen. Solcher Art ist der „göttliche" Platon.

Aber diese in der Kunst realisierte Verklärung ist partiell, momentan und flüchtig, und um so verdichteter erscheint das

Dunkel des außensophianischen und antisophianischen Weltzustands. Die volle Verklärung der Welt, ihre Erleuchtung durch Schönheit, die Ausgießung der Gaben des Heiligen Geistes liegt jenseits der Grenzen des gegenwärtigen Seins. Jedoch wird sie den heiligen und geisttragenden Männern schon in diesem Zeitalter zuteil. Die Heiligen sehen die Welt anders als wir, für sie existiert dieselbe in sophianischer Schönheit, in leuchtender Verklärung. Noumenon und Phänomenon, Idee und Materie fließen für sie in eins zusammen, schon vor dem Tode atmen sie die Luft der Auferstehung.

Die Schönheit eines Dinges ist seine sophianische Idee, welche durch es hindurchleuchtet. Sofern alles Existierende an der Ideenwelt teilhat, ist es in seinem Grunde schön, „sehr gut", und es kann in seiner sophianischen Idee erscheinen, d. h. sich in Schönheit hüllen, von ihren Strahlen durchdrungen werden. Die Krüppelhaftigkeit, Trägheit und Mißgestalt gehört nur der schweren Hülle des Nichtseins oder Halbseins, der Materialität und Begrenztheit an, die sich auf die Welt des Sündenfalls niedergesenkt hat. Aber diese Hülle ist keineswegs undurchdringlich. In der in Erscheinung tretenden Schönheit, welche den seienden, sophianischen Weltgrund offenbart, wird die gesamte Kreatur erlöst. Die gesamte Kreatur ist in ihrem Grunde ideenhaft, obwohl sie in ihrem gegenwärtigen Zustand außerideell, halbideell, sogar antiideell ist. Es gibt kein völlig außerideelles oder antiideelles Sein, denn das wäre das reine, leere Nichts, das Nichtsein vor der Weltschöpfung. Ein solches können wir nur als Grenzbegriff denken, als Grenze des Seins, als „äußerste Finsternis", als Grund der Hölle, als metaphysisches Nichts; aber man kann sich nicht denken, daß die von Gott in der Sophia erschaffene, wiewohl in ihrem antisophianischen Zustand entartete Welt von dieser Leere durchlocht sei. Das revoltierende Nichts, der chaotische Abgrund ist außerstande, seine toten Wellen über den von Gott festgesetzten Damm des Seins hinüber zu spülen. Der ontologische Urgrund der Welt besteht eben in dem ununterbrochenen, metaphysisch-stetigen sophianischen Charakter ihres Fundaments: denn eben diese verfluchte Erde wird zum Paradiese werden, wenn sie zur „neuen Erde" wird. Das bedeutet natürlich nicht, daß dieser Übergang, welcher verschiedene Äonen voneinander trennt, ohne katastrophalen Umschwung erfolgen wird. Aber diese Katastrophe selbst setzt eine gewisse Stetigkeit des Grundes voraus. Der neue Himmel und die neue Erde werden nicht von neuem aus nichts erschaffen, sondern in ihnen werden die gegenwärtige Erde und der gegenwärtige Himmel umgeschaffen und verklärt. Von diesem wahrhaft sophianischen Charakter der gesamten Schöpfung wird wohl auch in folgenden Worten des Apostels gesprochen: „Denn dieweil wir in der Hütte sind, sehnen wir uns und sind beschwert; sintemal wir wollten lieber nicht entkleidet, sondern überkleidet werden, auf daß das Sterbliche würde verschlungen von dem Leben (*καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς*). Der uns aber dazu bereitet, das ist Gott" (2. Kor. 5, 4—5).

Die große Wahrheit der „okkulten" Weltanschauung besteht in der beharrlichen Behauptung dieser allgemeinen Weltbeseelung, welche die tote, seelenlose, nichtssagende, indifferente, eigenschaftslose Materie ausschließt. Die Welt stellt sich dar als große Hierarchie ideeller Wesen, als ideeller Organismus, und in dieser Erfassung des sophianischen Charakters der „toten" Welt besteht das Verdienst des Okkultismus, welches ihn dem „poetischen Erfassen" der Natur annähert. Diesen Zug hat bis zu einem gewissen Grade auch der heidnische natürliche Polytheismus, welcher sozusagen eine religiöse Paraphrase der Lehre von dem sophianischen Charakter der Welt und der Beseeltheit der gesamten Kreatur darstellt. Man muß geradeheraus sagen, daß der Polytheismus dem Christentum näher steht als der mechanische Rationalismus und Materialismus: *πάντα πλήρη θεῶν* — diese Ansicht kommt der Wahrheit näher als die Lehre, daß die Welt ein Mechanismus, ähnlich einem Uhrwerk sei. Der Okkultismus des Altertums und der volkstümliche Poly-

theismus bilden die wahre Grundlage des platonischen Idealismus und blühen in seiner Philosophie in spekulativer Form üppig auf. Was in der Philosophie als Ideen bezeichnet wird, welche ihr eigenes dialektisches Leben leben, das stellt sich in der mystischen Schau als gewisse gattungsmäßige und zugleich individuelle Wesenheiten dar, als Eigenschaften, welche nicht nur abstrakte Bedeutung, sondern auch konkretes Sein haben. Diese platonischen Ideen-Eigenschaften sind auch dem mythologischen Volksbewußtsein bekannt und haben sich in seinen Sagen, Märchen und seinem Folklore widergespiegelt: hier entspringen der Zauber, die Beschwörungen, die Besprechungen, die Totems und überhaupt die Tiersymbolik, welche in allen Religionen mit Einschluß des Juden-Christentums eine so große Bedeutung hat.

Hier treten wir an eine fundamentale Frage des Platonismus heran, an die Frage nach der gegenseitigen Beziehung von Gattung und Art, von Allgemeinem und Individuellem. Die Begriffe setzen das Allgemeine, das in vielen Individuen Existierende fest: der Mensch, der Wolf, der Fisch, das Tier usw. Ohne diese allgemeinen Begriffe sind Erkennen und Denken unmöglich — darüber waren sich Platon und Aristoteles in gleicher Weise klar. Aber in welcher Beziehung stehen diese Begriffe zum Sein der Dinge, in welcher Beziehung steht die idea zur res? Sind es Abstraktionen, pragmatisch und in diesem Sinne willkürlich von der Vernunft festgesetzte Termini, nomina, flatus vocis, oder sprechen in ihnen die Dinge ihr verborgenes Wesen aus? Diese zentrale Frage der Ontologie des Platonismus, die in dem mittelalterlichen Streit der Nominalisten und Realisten gestellt wurde, wird jetzt wieder, wenn nicht der Form, so doch dem Wesen nach, von lebhaftem philosophischem Interesse. Nach unserer Ansicht haben sowohl die Nominalisten als auch die Realisten recht, obwohl in verschiedenem Sinn. Die Ideen-Namen, welche die ontologische Grundlage der allgemeinen Begriffe bilden, sind Urbilder der Wesen in der Sophia, außerhalb derer nichts des Seins teilhaftig wird. Die Sophia als Alleinheit (ἕν καὶ πᾶν), als Jungfernschaft der Kreatur enthält in sich alles in der höchsten Verschmelzung und Einheit. Diese Einheit verstehen, bedeutet, die Welt in der Sophia begreifen, was dem kreatürlichen von der Sünde verdunkelten Auge nicht gegeben ist. Aber, was wir unmittelbar nicht sehen können, weil es für uns unerreichbar ist, erfassen wir in der Welt in seiner Wirkung, gleichwie wir das Licht auch der unsichtbaren Sonne sehen und in diesem Lichte die Gegenstände unterscheiden. Das reale Verhältnis zwischen den Ideen und den Urbildern, den Gattungen und Individuen kommt darin zum Ausdruck, daß in der Idee das Allgemeine und das Individuelle als eines existiert, daß die gattungsmäßige Persönlichkeit des Individuums und die kollektive Individualität der Gattung in ihr vereinigt werden. In dieser Idee existiert die Gattung als das Eine und als Vollständigkeit aller ihrer Individuen in ihren unwiederholbaren Eigentümlichkeiten (Umfang und Inhalt des Begriffs), und diese Einheit besteht nicht nur in abstracto, sondern auch in concreto. Das Gesagte findet vor allem auf den Menschen Anwendung, der die Fülle und Krone des Seins bildet, sodann auf die tieferstehenden, ihm untergeordneten Hierarchien lebender Wesen — auf die Welt der Tiere, Pflanzen und Mineralien. In den Totems, Wappen und heiligen Bildern wird diese Idee der Realität der Gattung symbolisch ausgedrückt: der Wolf ist nicht nur als Gesamtheit der Wölfe, sondern auch als Wolf-heit, der Löwe als Löw-heit, das Lamm als Lamm-heit; es gibt eine Rose, die in der Sophia blüht, und eine Lilie der Verkündigung; es gibt Gold, Weihrauch und Myrrhen, die eine geziemende Gabe für das Kind von Bethlehem sind, nicht auf Grund willkürlicher Wahl, sondern ihrer inneren Natur nach. Von demselben zeugt auch zum Beispiel eine solche Ikone wie das Muttergottesbild auf den Feldern, auf dem sie von Korngarben umgeben ist, oder die in der Ikonographie so verbreitete Tiersymbolik.

Die Menschheit ist wahrhaft der eine Adam, der alte und der neue, der ersterschaffene und der in Christo wiedergeborene, und die Worte des Herrn Jesus, daß Er selbst in

den Hungernden, Dürstenden, Eingekerkerten und in der ganzen leidenden Menschheit gegenwärtig sei, muß man in ihrer vollen Bedeutung annehmen. Aber zugleich bleibt die Individuation, die Gegenüberstellung einzelner Menschen als Individuen und der Christus-Menschheit in ihnen selbst nicht minder real. Christus ist der Mensch als solcher, die ganze Idee des Menschen und in diesem Sinne die Gattung im Menschen; aber letztere wird im Sein als unbestimmte Vielheit von Individualitäten verwirklicht, in denen die Gattung sich entfaltet. Jedoch die Fundamente der Individualität, der gegebenen, eben dieser, sind in der Gattung verborgen, in ihr ontologisch begründet. Wenn man die Familie, die Gattung, die Nation, die Menschheit von innen betrachten könnte, so würde sich dies alles als ein einziges, vielgestaltiges, vieläugiges Wesen darstellen. In ähnlicher Weise kann man, so sagt man, auch das ganze in der Zeit ausgedehnte Leben erblicken als einen verschmolzenen, außerzeitlichen, einheitlichen Akt oder als Synthese der Zeit.

In dieser realen Einheit und ideellen Begründung alles Existierenden liegt der Quell der Bedeutung allgemeiner Begriffe, wobei ihr Wert eine pragmatische Rechtfertigung findet, da er in einer gewissen, wenn auch nur indirekten Beziehung zur Wirklichkeit steht: die Logik erweist sich technisch und die Technik logisch; darin liegt der Grund für die Möglichkeit der Wissenschaft und ihrer technischen Anwendung, anders gesagt, die wirtschaftliche Natur der Wissenschaft. Die Hypothese des konsequenten Nominalismus, der gemäß die allgemeinen Begriffe als menschliche Erfindung, als bedingte Konvention, erdachte Namengebung, Kunstgriffe einzelner Menschen betrachtet werden, würde diese Bedeutung der Begriffe völlig unbegreiflich machen; sie atomisiert das Denken und erweist sich als machtlos bei der Erklärung des Faktums der Wissenschaft. Ferner wäre selbst die Möglichkeit eines allgemeinen Begriffes, eines „Gattungs"-namens ein unlösbares Rätsel: nur individuelle Namen können erdacht werden, nicht aber allgemeine, die selbst schon für ihre Entstehung eines gewissen allgemeinen,

ideellen Grundes bedürfen; ohne diesen ließen sich die zersplitterten logischen Atome, die individuellen Namen, in keiner Weise summieren und verallgemeinern. Die allgemeinen Begriffe sind in ihrem Grunde ebenso intuitiv und unmittelbar wie auch die Wahrnehmungen des individuellen Seins; und außerhalb einer Intuition des Allgemeinen, die von der Intuition des Individuellen untrennbar ist, wären allgemeine Begriffe unmöglich. Schon durch die Tatsache ihrer Existenz zeugen sie von der „intellektuellen Anschauung" der ideellen Wesenheiten des Seins, wobei sie der Menschheit unter verschiedenen Bildern in einer konkret-mythologischen oder logisch-abstrakten Form zugänglich sind. Nach dem bekannten platonischen Ausdruck ist den allgemeinen Begriffen das Teilhaben an den Ideen (*μέθεξις*) eigentümlich, wobei aber kein einziger Begriff, weder ein wissenschaftlicher noch ein philosophischer, ihnen völlig adäquat ist. Man kann freilich die trügerische Hoffnung hegen, daß der Philosoph unter Vermeidung des Weges der „Phänomenologie des Bewußtseins" schon in den *τόπος νοητός* das Reich der wahren Ideen, der „Mütter" eintritt, aber, um dieser Hegelschen Versuchung zu unterliegen, muß man wahrhaftig mit einer gewissen sophianischen Blindheit geschlagen sein. Für Platon entsprang hieraus eine ganze Reihe dialektischer Probleme (auf diesem Boden sind seine transzendental-kritischen Dialoge entstanden: Parmenides, Philebos, Sophistes). Die Lehre von der Erinnerung (*ἀνάμνησις*), die im Phaidon entwickelt wird, gehört ebenfalls hierher. Einerseits ist die Erkenntnis etwas in der Seele Vorgefundenes, was nur erweckt, zutage gefördert, zum Bewußtsein gebracht werden muß, aber andererseits setzt die Wiedererinnerung die Möglichkeit eines vorhergehenden Vergessens und Ausfalls aus dem Bewußtsein voraus und, folglich, ein gleichsam neues Finden. Eine vollständige und klare Erinnerung ist den Gefangenen der Höhle, welche der Sonne mit dem Rücken zugewandt sind und nur Schatten sehen, überhaupt nicht zugänglich, aber dennoch zeugen diese Schatten von der Sonne und reden von sich bewegenden Gegenständen.

Eine präzise transzendental-logische Formulierung der Beziehung der Ideen zu den Begriffen, welche die realistische Auffassung mit der nominalistischen vereinigt, bietet für die Philosophie außergewöhnliche Schwierigkeiten, was in dem mittelalterlichen Streit der Realisten und Idealisten offenkundig genug wurde, sowie auch in der neueren Philosophie, besonders im gegenwärtigen Neukantianismus. Die Entwicklung der neueren Philosophie in dem deutschen Idealismus ist einerseits durch den Versuch der Gefangenen gekennzeichnet, sich in der Höhle zu verbarrikadieren und ihre Öffnung für die Sonne undurchdringlich zu machen, was Kant in seinem Phänomenalismus getan hat, oder die Ideenwelt durch das luziferische Selbstvertrauen des spekulativen Intellekts (Fichte und Hegel) verwegen zu erstürmen — ein Unternehmen, welches den Ikarusflug wiederholt. Diese deutsche Parodie auf den Platonismus rechnet nicht genügend mit dem Faktum, daß die griechische Spekulation nicht jenes abstrakte Philosophieren der „reinen", d. h. von den Wurzeln der Intuition losgerissenen, verarmten Vernunft war, das sich auf deutschem Boden herausgebildet hat. Der Poet, der Mythologe, der Myste und der Magier sind weder in der Person des Pythagoras, noch in derjenigen Platons, noch auch in derjenigen Plotins vom Philosophen trennbar, und die Pfeiler des deutschen Idealismus können nur . . . die Sophisten zu ihren geistigen Vätern rechnen, mit denen Sokrates und Platon nicht so sehr auf dem Boden einer bestimmten philosophischen Lehre in Konflikt gerieten, als vielmehr hinsichtlich der Methode des Philosophierens, der ars philosophandi. Sokrates setzte sich den Sophisten als abstrakten Idealisten und Rationalisten entgegen, die entweder gar nicht an die Wahrheit glaubten oder sie auf dem spekulativ-rationalistischen Wege zu erreichen hofften; letzterem stellte Sokrates, und nach ihm sein großer Schüler, die Fülle der religiösen, philosophischen und lebensmäßigen Erfahrung entgegen: primum vivere, deinde philosophari.

Das Teilhaben der Begriffe an den Ideen, ihr partieller und reflektierter, mit dem antisophianischen verknüpfter sophianischer Charakter, das Spiel des Lichtes und der Schatten, begründet auch die Möglichkeit des Irrtums, des Kampfes der Wahrheit mit der Falschheit der Begriffe. Die Möglichkeit allgemeiner Begriffe wurzelt in der intellektuellen Anschauung der Ideen, aber diese allgemeinen Begriffe-Ideen werden nicht in ihrer sophianischen Harmonie und Keuschheit geschaut, sondern in der entfalteten, „entarteten" Gestalt als schlechte Vielheit der miteinander zusammenstoßenden Zentren, woraus die ganze Buntheit, der chaotische Charakter, die Nichtorganisiertheit des Seins entspringt. Der Ursprung der Irrtümer, der Begrenztheit, der Fehler ist derselbe wie der der Phänomenalität der Welt überhaupt, der schlechten Vielheit, die ein principium individuationis nicht im guten, sondern im schlechten Sinne ist. Der Irrtum wurzelt nicht in der Beschränktheit des einzelnen Verstandes, welche durch die Genialität eines anderen Verstandes kompensiert werden könnte, sie hat zu ihrem Quell den Zustand der Welt, die „im argen liegt". Was ist die Ursache dieser Vielheit, worin liegt das principium individuationis, welches zugleich zum Ursprung des universalen Bösen wird?

In theologischer Sprache ist die Sophia die Ewige Kirche, der Anfang, das Himmlische, vom Himmel herabsteigende Jerusalem. Sie ist jene unsichtbare Kirche, die in der sichtbaren Kirche wirksam ist; sie ist Gegenstand des Glaubens, wovon in dem Glaubensbekenntnis gesprochen wird: ich glaube an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Hier betreten wir schon den Boden der orthodoxen Lehre von der Kirche.

IV. NIKOLAI BERDJAJEW

DAS PROBLEM DER ANTHROPODIZEE

FRAGMENTE*

Die Eigenart, Einzigkeit und Unwiederholbarkeit des Christentums muß man keineswegs darin suchen, daß es die Religion des einen Gottes ist. Auch andere Religionen sind monotheistisch. In der jüdischen, in der mohamedanischen Religion ist die Offenbarung von dem einen Gott enthalten. Diese Offenbarung ist schon im Brahmanismus vorhanden. Das jüdische religiöse Bewußtsein verwarf Christum, weil es in ihm den Verletzer der Wahrheit des Monotheismus erblickte. Die christliche Lehre von der Dreifaltigkeit der Gottheit, von Christus = dem Sohn Gottes, dem Retter und Erlöser der Welt, ist kein reiner Monotheismus. Der reine Monotheismus ist geneigt, hier eine polytheistische Mythologie, eine Vielgötterei zu sehen. Und eine ganze Reihe von Häresien der ersten Jahrhunderte neigte dem abstrakten Monotheismus zu, weil sie das irrationale Geheimnis der christlichen Dreieinigkeit der Gottheit und der Zweieinheit Christi nicht in sich aufnahmen und vor der christlichen Einführung der Pluralität in das Göttliche Leben zurückschreckten. Das Monophysitentum war darauf aufgebaut. In Wahrheit ist das Christentum nicht nur die Religion Gottes, sondern auch die des Menschen, die Religion des Gottmenschen und des Gottmenschentums, der Zweieinheit der Natur Christi = des Erlösers. Darin liegt die Eigenart, die Einzigkeit und die Unwiederholbarkeit des Christentums. Nur im Christentum ist die Zweieinheit der gottmenschlichen Natur.

Das Christentum ist in seinem Kern anthropologisch. Der Anthropologismus L. Feuerbachs bringt eine zweifellos christliche Wahrheit freilich in einer verfälschten, verkehrten

* Diese Fragmente stellen eine Umarbeitung einiger Teile meines Buches „Der Sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen" mit Ergänzungen aus meinen anderen Arbeiten dar.

Form zum Ausdruck. Der Anthropologismus kann im Christentum nicht überwunden werden — er gehört zum Wesen selbst der christlichen Religion. Das Christentum ist nicht nur der Glaube an Gott, sondern auch der Glaube an den Menschen. Es trägt den Menschen zu einer schwindelerregenden Höhe empor, indem es ihn in den Schoß der Hl. Trinität erhebt. Es vertritt nicht den relativen, naturalistischen Anthropozentrismus, sondern den absoluten, metaphysischen. Christus, die zweite Person der Hl. Trinität, ist Mensch geworden und hat auf Erden im Menschengeschlecht gelebt. Er hatte die Gestalt eines Menschen. Die Menschen haben seine menschliche Gestalt mit eigenen Augen gesehen und mit eigenen Händen berührt, sie haben mit eigenen Ohren seine menschliche Stimme vernommen. Christus ist der absolute Mensch, der neue und ewige, absolute Adam, der Träger der ewigen und absoluten Menschlichkeit. Der Mensch steht über den Engeln. Der Apostel Paulus lehrte, daß der Mensch die Engel richten werde. Christus ist Gott-Mensch, aber nicht Gott-Engel. Nur im Christentum sind die erstaunlichen Worte des Seligen Angélo de Foligno möglich: „Dans l'immense ténèbre je voie la Trinité sainte et dans la Trinité, aperçue dans la nuit, je me voie moi même, debout, en centre". Das alttestamentliche, jüdische religiöse Bewußtsein behauptete die Trennung und die Unendlichkeit der Distanz zwischen Gott und dem Menschen. Und für das griechische Bewußtsein sind „Menschentum und Götterwesen örtlich und wesentlich getrennt und unterschieden und sollen es bleiben" (E. Rohde). Der Mensch gehört der natürlichen Welt an und ist ihren Gesetzen untertan. Aber durch Christus = den Gottmenschen wird er bis zu den Gipfeln der Göttlichen Trinität emporgetragen und erbt das Göttliche Leben.

§ 1

Der Mensch ist der Kreuzungspunkt zweier Welten; das bezeugt die Doppelheit seines Selbstbewußtseins, die sich durch seine ganze Geschichte hindurchzieht. Der Mensch ist

sich seiner Zugehörigkeit zu zwei Welten bewußt, seine Natur ist zwiefach, und in seinem Bewußtsein siegt bald die eine, bald die andere Natur. Der Mensch ist sich seiner Majestät und Macht und seiner Nichtigkeit und Schwäche, seiner königlichen Freiheit und seiner knechtischen Abhängigkeit bewußt, er erkennt sich als Bildnis und Ebenbild Gottes und als Tropfen im Meer der natürlichen Notwendigkeit. Fast mit gleichem Recht kann man von dem göttlichen Ursprung des Menschen und von seinem Ursprung aus den niederen Formen der organischen Natur sprechen. Fast mit der gleichen Kraft der Argumentation verteidigen die Philosophen die ursprüngliche Freiheit des Menschen und den vollständigen Determinismus, welcher den Menschen einen fatalen Tribut an die natürliche Notwendigkeit entrichten läßt. Der Mensch ist eine von den Erscheinungen dieser Welt, eines von den Dingen in dem natürlichen Kreislauf der Dinge; und der Mensch tritt aus dieser Welt als Bildnis und Ebenbild des absoluten Seins heraus und überragt alle Dinge der natürlichen Ordnung. Ein sonderbares sich doppelndes und doppelsinniges Wesen, welches eine königliche und eine knechtische Gestalt hat, ein freies und gefesseltes, ein starkes und schwaches Wesen, welches die Majestät mit der Nichtigkeit, das Ewige mit dem Vergänglichen in einem Sein vereinigt. Alle tiefgründigen Menschen haben das empfunden. Pascal, welcher das geniale Gefühl des antinomischen Charakters des religiösen Lebens hatte, begriff, daß das gesamte Christentum mit dieser Doppelheit der menschlichen Natur verbunden sei. „Nulle autre religion que la chrétienne n'a connu que l'homme est la plus excellente créature et en même temps la plus misérable." Jakob Böhme sagt: „Nun — siehe Mensch, wie du bist irdisch und dann auch himmlisch, in einer Person vermischt und trägest das irdische und dann auch das himmlische Bild in einer Person."

Es ist fast unbegreiflich, wie ein Bruchteil der Natur, welcher in allem von ihrem unabwendbaren Kreislauf abhängt, sich gegen die Natur zu empören erkühnte und seine Rechte auf einen andern Ursprung und eine andere Bestimmung geltend zu machen. Das höhere Selbstbewußtsein des Menschen ist aus der natürlichen Welt unerklärbar und bleibt ein Geheimnis für diese Welt. Die natürliche Welt wäre außerstande, in dem höheren Selbstbewußtsein des Menschen über sich hinauszuwachsen; in den natürlichen Kräften „dieser Welt" ist keine Möglichkeit eines solchen Selbstbewußtseins angelegt. Der Mensch legt rechtfertigende Dokumente seines aristokratischen Ursprungs vor. Der Mensch ist nicht nur von dieser, sondern auch von jener Welt, nicht nur von der Notwendigkeit, sondern auch von der Freiheit, nicht nur von der Natur, sondern auch von Gott. Der Mensch kann sich als notwendigen Teil der Natur erkennen und kann von diesem Bewußtsein erdrückt sein. Aber das Sich-Erkennen als Teil der natürlichen Welt ist ein sekundäres Faktum des menschlichen Selbstbewußtseins; — ursprünglich ist der Mensch sich gegeben, und er erlebt sich als außernatürliches, außerweltliches Faktum. Der Mensch ist tiefer und ursprünglicher als seine biologische, psychologische und soziologische Seite. Der Mensch, der Allmensch, der Träger der absoluten Menschlichkeit, der nach seiner Ohnmacht in der natürlichen Welt, nach seinem Herabsinken in die natürliche Notwendigkeit zum Bewußtsein kam, ist sich seiner unendlichen Natur bewußt, welche durch keine zeitlichen Verwirklichungen befriedigt und gesättigt werden kann. Im Leben des Menschen ist alles vergänglich, alles leugnet die Ewigkeit. Die Doppelheit der menschlichen Natur ist so erstaunlich, daß sowohl die Naturalisten und Positivisten von dem Menschen mit Überzeugungskraft lehren wie auch mit nicht geringerer Überzeugungskraft die Supranaturalisten und Mystiker.

Das Faktum des menschlichen Daseins und das Faktum seines Selbstbewußtseins sind die gewaltige und einzige Widerlegung jener scheinbaren Wahrheit, daß die natürliche Welt — die einzige und endgültige ist. Der Mensch ist seinem Wesen nach ein Riß in der natürlichen Welt, er geht in sie nicht ein. Die Gipfel und Tiefen der geistigen Welt des Menschen enthüllen und beweisen das Dasein einer geistigen Welt. Die gelehrten Rationalisten sind gezwungen, vor der Tatsache

des Selbstbewußtseins Christi, vor der Unerklärlichkeit dieses göttlichen Selbstbewußtseins ratlos stehen zu bleiben. Geradeso müssen die gelehrten Rationalisten auch vor der Tatsache des Selbstbewußtseins des Menschen stehen bleiben, denn dieses Selbstbewußtsein ist der natürlichen Welt transzendent und aus ihr unerklärlich. Zwischen dem Selbstbewußtsein Christi und dem Selbstbewußtsein des Menschen besteht eine tiefgehende Analogie. Nur die Offenbarung Christi gibt den Schlüssel zur Enthüllung des Geheimnisses vom menschlichen Selbstbewußtsein. Das höchste Selbstbewußtsein des Menschen ist die absolute Grenze für alle wissenschaftliche Erkenntnis. Mit vollem Recht erkennt die Wissenschaft den Menschen nur als einen Teil der natürlichen Welt und stößt an die Doppelheit des menschlichen Selbstbewußtseins als an ihre Grenze. Aber auch die Philosophie des höchsten Selbstbewußtseins des Menschen ist nur dann möglich, wenn sie an der Tatsache der religiösen Offenbarung des Menschen bewußt orientiert ist. Die religiöse Anthropologie hat es nicht mit dem Faktum des Menschen als Objekt der wissenschaftlichen Erkenntnis zu tun, sondern mit dem Faktum des Menschen als Subjekt des höheren Selbstbewußtseins, mit einem außernatürlichen und außerweltlichen Faktum. Darum erfaßt die religiöse Anthropologie die Natur des Menschen als Bildnis und Ebenbild Gottes, als Mikrokosmos, als oberstes Zentrum des Seins und verbreitet Licht über die geheimnisvolle Doppelheit der menschlichen Natur. Die religiöse Anthropologie hängt nicht von der wissenschaftlichen Anthropologie ab, denn der Mensch ist für sie kein natürliches Objekt, sondern ein übernatürliches Subjekt.

Die Philosophie war in größerem oder geringerem Grade durch die abhängige Lage des Menschen in der natürlichen Welt unterdrückt. Nur in der mystischen und teilweise in der okkulten Philosophie wurde die Lehre vom Menschen als Mikrokosmos verkündet, wurde der Mensch in das Geheimnis seiner selbst eingeweiht, von der Unterdrückung durch die natürliche Welt befreit. Nur die Mystiker begriffen, daß alles, was im Menschen vor sich geht, eine universale Bedeutung

hat und sich im Kosmos ausprägt, wußten, daß die seelischen Elemente kosmisch sind, daß man im Menschen alle Schichtungen des Universums, alle Bestandteile des Kosmos aufzeigen kann. Die Mystik war stets jenem Psychologismus entgegengesetzt, welcher im Menschen ein in sich geschlossenes individuelles Wesen, einen Bruchteil der Welt erblickt. Die Psychologie der Mystiker ist immer kosmisch. Jene Philosophie, welche im Menschen nur eine Teil-Erscheinung der natürlichen Welt erblickt, sieht am wenigsten im Menschen einen Kosmos, eine kleine Welt. Und nur jene Philosophie ist imstande, den Kosmos im Menschen zu durchschauen, welche sieht, daß der Mensch alle Erscheinungen der natürlichen Welt überragt und das höchste Zentrum des Seins ausmacht. Die Grundlagen für eine wahrere Lehre vom Menschen kann man in der Kabbala, in den hermetischen Büchern, bei Jakob Böhme und bei Franz Baader finden. Dort finden wir die Lehre vom himmlischen Adam, vom Adam Kadmon. Bei Böhme im „Mysterium magnum" (einer Interpretation des ersten Buches Mosis) werden die Fesseln der Begrenztheit und Unterdrücktheit im alttestamentlichen Bewußtsein der Menschheit von der Bibel fortgenommen und die kosmogonischen und anthropogonischen Wahrheiten enthüllt. Die Bibel wird nicht alttestamentlich, sondern neutestamentlich im Lichte der Offenbarung vom Neuen Adam ausgelegt. Böhme begreift schon die Verbindung des anthropologischen Bewußtseins mit dem christologischen. Aber für eine positive religiöse Anthropologie leistet die Mystik des losgelösten und abstrakten monistischen Typus, die Mystik Indiens, Plotins und Ekkehardts wenig. In der Mystik dieses Typus versinkt der Mensch und verschwindet im Göttlichen. Und am wenigsten kann man die wahre religiöse Anthropologie in der Anthroposophie Rudolf Steiners finden. Für die sich so zu unrecht nennende Anthroposophie ist der Mensch nur ein vorübergehendes Moment der kosmischen Evolution, er gestaltet und zersetzt sich im Kosmos, er ist ein Kind der Welt, kein Kind Gottes. Die Anthroposophie ist monistisch und naturalistisch. Sie kennt die Kategorie der Freiheit nicht. Sie

überträgt auf die geistigen Welten Häckel, seinen Naturalismus und Evolutionismus. Die Anthroposophie hebt den Menschen auf, wie die Theosophie Gott aufhebt. Beide haben nur das Recht, sich Kosmosophie zu nennen. Das christliche anthropologische Bewußtsein befreit den Menschen von der Unterdrückung durch den Kosmos, obwohl es im Menschen einen Mikrokosmos sieht.

Der naturalistische Anthropozentrismus hält der Kritik nicht stand und kann nicht wiederhergestellt werden. Kopernikus und Darwin haben ihn vernichtet und die Idee der zentralen Stellung des Menschen für das wissenschaftliche Bewußtsein unannehmbar gemacht. Der geschlossene Himmel der mittelalterlichen und der antiken Welt wurde aufgeschlossen, und es zeigte sich eine Unendlichkeit von Welten, in welcher sich der Mensch verlor. Kopernikus wies nach, daß die Erde nicht das Zentrum des Kosmos sei, und daß sich die Welten nicht um sie drehen. Die Erde ist einer von den Planeten, ihr Platz ist ein sehr bescheidener. Darwin zeigte, daß der Mensch nicht das absolute Zentrum dieses bescheidenen Planeten Erde ist: er ist eine der Formen des organischen Lebens auf der Erde, eines der Momente der Evolution. Also zwang die Wissenschaft die Erde und den Menschen zur Bescheidenheit, setzte deren natürliches Selbstgefühl herab. In der natürlichen Welt nimmt der Mensch keine ausschließliche Stellung ein. Er tritt in den Kreislauf der Natur ein als eine von den Erscheinungen, als eines von den Dingen. Wenn jetzt der Mensch in der Nacht in den Sternenhimmel schaut, fühlt er sich in dieser Unendlichkeit von Welten verloren, von dieser schlechten Unendlichkeit erdrückt. Die ungeheuren Elemente der natürlichen Welt, welche sich überall zu einer schlechten Unendlichkeit auswachsen, — die schlechte Vielheit der Sonnen-Welten und die schlechte Vielheit der Mikroorganismen, der Über- und Unter-Welten — nehmen dem Menschen sein königliches und ausschließliches Selbstbewußtsein. Als ausschließlich natürliches Wesen ist der Mensch nicht Mittelpunkt und nicht König des Weltalls, sondern einer von vielen, und er ist gezwungen, mit unendlich vielen Wesen

und Kräften, die ebenfalls auf Erhöhung Anspruch erheben, um seine Stellung zu kämpfen.

Aber das Scheitern des naturalistischen Anthropozentrismus, welcher in naiver Weise die Bedeutung des Menschen an die natürliche Welt knüpft, ist noch nicht der Untergang des höheren Bewußtseins des Menschen als eines Mikrokosmos, als des Mittelpunkts und Königs vom Weltall. Nur die kindliche Wissenschaft der Bibel, die naive biblische Astronomie, Geologie und Biologie gehen zugrunde, aber die biblische religiöse Wahrheit vom Menschen bleibt bestehen. Der Mensch beansprucht unermeßlich viel mehr als jenes Selbstbewußtsein, welches der naturalistische Anthropozentrismus ihm zu geben imstande ist. Belustigend ist die Anmaßung der Menschen des Mittelalters, ihre Bedeutung mit der naiven Wissenschaft der menschlichen Kindheit sicher zu stellen. Der unendliche Geist des Menschen erhebt Anspruch auf einen absoluten übernatürlichen Anthropozentrismus, er erkennt sich als absoluten Mittelpunkt nicht eines gegebenen, geschlossenen Planeten-Systems, sondern des ganzen Seins, aller geistigen Welten. Der Mensch ist nicht nur ein natürliches, sondern auch ein übernatürliches Wesen, ein Wesen göttlichen Ursprungs und göttlicher Bestimmung, ein Wesen, das „in dieser Welt" lebt, aber nicht „von dieser Welt" ist. Dieser absolute Anthropozentrismus, der die schlechte Unendlichkeit des gestirnten Himmels durch die im Menschen verbleibende Ewigkeit überwindet, kann durch keine Wissenschaft vernichtet werden, wie er auch durch keine Wissenschaft begründet werden kann. Was kann darüber die Wissenschaft eines Kopernikus, Lyell und Darwin sagen? Der von ihr erkannte begrenzte Zustand selbst der natürlichen Welt ist durch den Fall des Menschen, durch die Verschiebung des hierarchischen Mittelpunkts des Universums erzeugt. Und die Erde fiel mit dem Menschen zugleich, trat in den Kreislauf der natürlichen Notwendigkeit ein.

Ein bedeutsames Zeichen der Erniedrigung des Menschen äußert sich schon darin, daß der Mensch das Licht von der Sonne erhält, und daß sein Leben sich um die Sonne dreht.

Daß die Sonne dem Menschen von außen leuchtet, ist eine ewige Erinnerung daran, daß die Menschen wie auch alle Dinge der Welt an sich im ewigen Dunkel sind, die innere Ausstrahlung des Lichtes eingebüßt haben. Die Sonne hätte im Menschen, dem Mittelpunkt des Kosmos sein sollen, der Mensch hätte die Sonne der Welt sein sollen, um die sich alles dreht. Der Logos — die Sonne im Menschen selbst soll leuchten. Angelus Silesius sagt: „Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit meinen Strahlen das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen." Die Sonne ist aber außerhalb des Menschen, und der Mensch ist im Dunkel. Das Licht des Lebens in der natürlichen Welt hängt von einem äußeren und fernen Quell ab. Wenn die Sonne erlöschen wird, dann werden alle Wesen und alle Dinge der natürlichen Welt in ein undurchdringliches Dunkel stürzen, das Leben wird aufhören. Der vorweltliche Fall des Menschen war seine Verdrängung als hierarchisches Zentrum. In der natürlichen Welt, in der metaphysischen Gestaltung unseres Planetensystems fand das seinen Widerhall darin, daß die Sonne von innen nach außen verdrängt wurde. Der Mensch fiel, und die Sonne ging von ihm. Die Erde mit dem auf ihr lebenden Menschen fing an, sich um die Sonne zu drehen, während die ganze Welt sich um den Menschen und seine Erde hätte drehen und durch den Menschen, durch den in ihm wohnenden Logos das Licht hätte erhalten sollen. Aber die Sonne kehrt in das Innere des Menschen nur durch die Inkarnation des Absoluten Menschen — des Logos in der Welt wieder. Der Logos ist der Absolute Sonnen-Mensch, der dem Menschen und der Erde ihre in der natürlichen Welt verloren gegangene, absolute, zentrale Stellung wiedergibt. Das höhere Selbstbewußtsein des Menschen ist das christologische Bewußtsein. Und dieses christologische Selbstbewußtsein des Neuen Adams überragt das Selbstbewußtsein des Ur-Adams, bezeichnet eine neue Phase in der Erschaffung der Welt.

§ 2

Die zentrale ontologische Idee des Christentums ist die Idee der zwei-einen Natur — der göttlichen und der menschlichen —, welche geheimnisvoll in e i n e Natur verwandelt sind. Die erreichte Einheit ist keine abstrakte, sondern eine konkrete — die menschliche Natur verschwindet nicht in der göttlichen. Christus ist ein vollkommener Gott und ein vollkommener Mensch, in ihm ist der menschliche und der göttliche Wille, in ihm hat sich der menschliche Wille in den göttlichen verwandelt. Das eben ist das zentrale Geheimnis des Christentums, und es bildet stets Schwierigkeiten für die kleine Vernunft, für den Verstand. Die ihren eigenen Kräften überlassene, von der Gnade nicht erleuchtete menschliche Vernunft strebt gewöhnlich darnach, die Wahrheit von der Zwei-Einheit mit der Wahrheit von der Einheit zu vertauschen, d. h. sie auf das Monophysitentum, auf den Monismus zurückzuführen: Christus ist nur Gott, seine menschliche Natur aber ist scheinbar. Oder — Christus ist nur Mensch, aber in ihm enthüllte sich das göttliche Prinzip. Der rationale menschliche Gedanke schwang zwischen Monismus und Dualismus. Es gibt keine größere Schwierigkeit für das rationale Bewußtsein, als das Geheimnis der Zwei-Einheit zweier Naturen zu begreifen: diese Schwierigkeit sehen wir an dem Beispiel des klassischen deutschen Idealismus des 19. Jahrhunderts, welcher eine monophysitische Häresie darstellt. Fichte, Hegel, sogar Schelling — wiewohl in seiner letzten Periode in minderem Grade — sind Monisten, Monophysiten: sie erkennen nur e i n e Natur, die göttliche, an, in welcher der Mensch, die Selbständigkeit der menschlichen Natur verschwindet. Der deutsche Idealismus konnte das religiöse Problem des Menschen niemals lösen, es nicht einmal stellen. Er verneint die ursprüngliche Freiheit des Menschen; für ihn ist nur Gott frei. Der Mensch verschwindet in dem Welt-Geist, in der Welt-Vernunft, in dem Welt-Ich, in dem unpersönlich Göttlichen. Der Mensch muß stille werden, in ihm denkt und will der Geist, die Gottheit, welche sich allmählich in der Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins entfaltet. Das Fichtesche „Ich" ist die Negation des Menschen, die Negation der Persönlichkeit, es ist kein menschliches „Ich". Dem deutschen Idealismus war die Offenbarung der

zwei-einen Natur Christi = des Gottmenschen fremd. In dem deutschen idealistischen Bewußtsein war Christus ein Mensch, in dem sich die Gottheit enthüllte. Es gibt nur eine Natur — die göttliche. Aber es gibt verschiedene Grade ihrer Entfaltung. Der Mensch ist nur ein Moment der Entfaltung der göttlichen Natur. Dieses Monophysitentum erhielt seinen extremen und reinsten Ausdruck in Eduard von Hartmanns „Religion des Geistes" und offenbarte hier seine antichristliche Natur. Dieses Monophysitentum war schon in der Mystik Ekkehardts angelegt, für welchen der Mensch nur ein Fall, ein Abfall von der Gottheit ist, und für den die Wiederkehr in den Schoß der Gottheit eine Überwindung des Menschen, seine Abschaffung als sündiges Phantom bedeutet. Die Neigung zum Monophysitentum war im Protestantismus, bei Luther und bei Calvin, stets vorhanden, und man kann sie auch bei einem der interessantesten protestantischen Theologen, bei Karl Barth, dem Verfasser des „Römerbriefes", sowie auch bei Gogarten sehen. Diese Neigung bestand auch in der quietistischen Mystik, welche die menschliche Natur endgültig zum Schweigen, zur absoluten Passivität zu bringen bestrebt war. Der monophysitische Irrweg steht nicht nur im Gegensatz zum Wesen des Christentums, er widerspricht auch dem Urphänomen des religiösen Lebens. Das Geheimnis des Christentums und das Geheimnis alles religiösen Lebens liegt in dieser Begegnung zweier Naturen, in der Begegnung des Menschen und Gottes, nicht aber in der monophysitischen Offenbarung des einen göttlichen Prinzips, das der Welt zugrunde liegt. Das religiöse Leben ist seiner Natur nach dramatisch. Angelus Silesius hat das Drama der Liebe, welches dem Christentum zugrunde liegt, kühn zum Ausdruck gebracht, als er sagte: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben, werd' ich zunicht, er muß von Not den Geist aufgeben." Wenn der Mensch nicht ist, so ist auch Gott nicht. Gott bedarf des Menschen, Gott will, daß nicht nur Er sei, sondern auch der Mensch, der Geliebte und der Liebende.

Das religiöse Leben ist die Bewegung von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott. Das religiöse Urphänomen ist eine doppelte Offenbarung: die Offenbarung Gottes im Menschen und die Offenbarung des Menschen in Gott. Darum ist die wahre, vollständige und vollkommene Religion die Religion des Gottmenschen und des Gottmenschentums. Im Menschen offenbart sich Gott und das Göttliche. Dieser Art sind alle Religionen: sie alle verkündeten dieses große Ereignis. Die ganze Kompliziertheit und die ganze Tragik des religiösen Schicksals der Menschheit wird dadurch bestimmt, daß es auch eine andere Seite im religiösen Prozeß gibt. Nicht nur Gott muß sich im Menschen offenbaren, sondern auch der Mensch in Gott. Die Offenbarung Gottes gegenüber dem Menschen muß die Offenbarung des Menschen gegenüber Gott zur Antwort haben. Es gibt eine menschliche Sehnsucht nach Gott, aber es gibt auch eine göttliche Sehnsucht nach dem Menschen. Gott ist die größte Idee, das größte Thema, die größte Sehnsucht des Menschen. Der Mensch ist die größte Idee, das größte Thema, die größte Sehnsucht Gottes. Das Problem Gottes ist ein menschliches Problem. Das Problem des Menschen ist ein göttliches Problem. In seiner Offenbarung offenbart Gott dem Menschen nicht alles; er läßt im Verborgenen, was der Mensch selbst Gott offenbaren soll. Gott erwartet vom Menschen unerläßlich viel mehr als die Erfüllung des von ihm offenbarten Willens, als den Gehorsam gegenüber diesem Willen, — er erwartet die Offenbarung des schöpferischen Willens, die Offenbarung der schöpferischen Freiheit des Menschen selbst. Der Mensch soll Gott aus Liebe zu Ihm, in Beantwortung der göttlichen Liebe, den ganzen Überfluß seiner schöpferischen Kräfte geben. Es gibt eine göttliche Sehnsucht nach dem Menschen, nach seinem Anderen, die Sehnsucht des Liebenden, welcher nach der Erwiderung der Liebe dürstet. Darin liegt das göttliche Mysterium.

Die offizielle theologische Lehre von der Unbeweglichkeit Gottes, von der Unmöglichkeit eines Prozesses und einer Bewegung in Gott ist exoterisch. So muß jeder abstrakte Theismus, der abstrakte Monotheismus denken. Jenes Argument,

daß die Bewegung in Gott unmöglich sei, weil Gott vollkommen, die Bewegung aber ein Anzeiger der Unvollkommenheit, der Mangelhaftigkeit, der Bedürftigkeit sei, ist hoffnungslos rationalistisch. Ist denn aber das vollständige Fehlen der schöpferischen Bewegung nicht mangelhaft, weist denn die Unbeweglichkeit nicht auf einen Mangel hin? Von Gott sind nur antinomische Gedanken möglich. Gott ist in Wahrheit die coincidentia oppositorum, und in Gott muß man die Vereinigung der vollkommenen Ruhe mit der tragischen Bewegung, der Seligkeit mit dem Leiden denken. Es gibt eine Tragödie in Gott, ein göttliches Mysterium, ein ursprüngliches und ewiges Mysterium des Geistes. Und am meisten muß dies das Christentum anerkennen. Das Christentum ist die Religion des leidenden Gottes, die Religion der Leiden des Herrn. Das Christentum lehrt, daß Gott selbst die Nacht in Gethsemane und die Pein auf Golgatha erlebte. Golgatha ist eine Tragödie in Gott, nicht nur eine Tragödie in der Welt, eine tragische Bewegung in dem Schoße des göttlichen Lebens. Gott ist Leben, Schicksal, Mysterium, keine erstarrte Substanz. Der christliche Gott ist der Gott der Liebe, — nicht der abstrakten, unpersönlichen, sondern der konkreten, persönlichen Liebe. Er ist ein Liebender und ein die Erwiderung der Liebe Erwartender. Aber die Liebe ist eine tragische Bewegung. Die göttliche Tragödie ist die Tragödie der Liebe und der Freiheit. Die Erwiderung der Liebe kann nur freie Liebe sein. Gott erwartet vom Menschen die freie Liebe. Die göttliche Sehnsucht, die göttliche Not ist der menschlichen Freiheit zugewandt. Gott braucht nicht die erzwungene Liebe des Menschen, dessen erzwungene Unterwerfung unter seinen Willen. Gott braucht die Freiheit des Menschen, die freie Zugewandtheit des Menschen zu Gott. Es gäbe keine Tragödie im Weltleben, wenn Gott der Freiheit nicht bedürfte, wenn der Sinn des Weltlebens nicht in die Freiheit gelegt würde. Die Freiheit ist immer tragisch, sie erzeugt die Leiden des Lebens. Eine zwangsmäßige Einrichtung des Weltlebens würde die Leiden abwenden, die Tragödie der Welt überflüssig machen. Der Mensch ist oft, nur zu oft damit einverstanden, sich von der Freiheit loszusagen, um die Qualen und Leiden des Lebens zu vermindern, die Tragödie des Lebens abzuschwächen. Der Mensch ist damit einverstanden, auf die Freiheit zu verzichten. Aber Gott, — Gott und nicht der Mensch — kann nicht, ist nicht damit einverstanden, auf die Freiheit des Menschen zu verzichten. Gott bedarf der Freiheit des Menschen, der Freiheit der Welt. Darin hat Er den Sinn des menschlichen und des universalen Lebens gelegt. Solcher Art ist das göttliche Mysterium des Seins, das Mysterium des Lebens. Es ist das Mysterium der Liebe und der Freiheit. In ihm wird Gott im Menschen und der Mensch in Gott geboren. Im Gottmenschen Christus vereinigen sich beide Geburten in eine, beide Bewegungen — die von Gott und die vom Menschen — sind in einen einzigen Drang verwandelt. „Ich und der Vater sind eins." Durch Christus — den vollkommenen Gott und den vollkommenen Menschen — vollzieht sich die erwiderte Offenbarung des Menschen gegenüber Gott. Diese Bewegung muß im himmlischen Adam beginnen, um dann auf das in ihm beginnende neue Menschengeschlecht überzugehen. In dieser Bewegung muß der Mensch an der göttlichen Schöpfung teilhaben. Die Weltschöpfung ist noch nicht vollendet. Sie wird im Menschen und durch den Menschen vollendet, aber die mit dem Menschen verbundene Schöpfung ist mit der Freiheit verbunden und kann daher widergöttlich sein. Darin liegt die Tragödie des Weltlebens. Der Mensch kann seine schöpferische Offenbarung Gott zuwenden, aber auch dem Teufel. In dem menschlichen Schaffen vermischt sich die Wahrheit mit der Lüge, das Gute mit dem Bösen, die Schönheit mit der Mißgestalt, das Göttliche mit dem Teuflischen. Gott leidet und verblutet, wenn der Mensch seine Liebe nicht Ihm zuwendet. Aber das bleibt einstweilen verborgen. Das ist das Geheimnis der Freiheit. L. Blois hatte ein außergewöhnliches Gefühl für den einsam und verlassen leidenden Gott. Dieser Aspekt Gottes war in der Offenbarung verborgen, er blieb verhüllt.

§ 3

Der Religion, dem Christentum liegt ein Mythus zugrunde, der Mythus von Gott und dem Menschen, vom Gottmenschen. Dieser Mythus ist die größte Realität. Der Mythus ist der Realität näher als der Begriff, der Mythus ist ontologischer als der Begriff. Das Geheimnis des Christentums, das Geheimnis der göttlichen Zwei-Einheit und der menschlichen Natur ist im Begriffe nicht ausdrückbar. Der Mythus ist die konkrete Erzählung eines Ereignisses, das sich in der geistigen Welt, in der Tiefe des Seins zugetragen hat, und in der empirischen Welt symbolisiert, gekennzeichnet ist. Solcher Art ist der Mythus vom Sündenfall Adams und Evas. Das ist das realste Ereignis, welches sich in der geistigen Welt, in der Tiefe des Seins zugetragen hat, und in der einfachen Erzählung von dem Ereignis, das sich in der empirischen Wirklichkeit begeben hat, symbolisiert ist. Man kann keinen rationalen Begriff vom Sündenfall bilden. Auch von dem Geheimnis der göttlichen Trinität kann man einen solchen Begriff nicht bilden. Hier ist nur der Mythus möglich. Aber es ist notwendig, sich endgültig von dem Gedanken zu befreien, daß der Mythus keine Realität sondern eine Erfindung sei. Dem Mythus liegt eine größere Realität als den rationalen Begriffen zugrunde. Der Mythus ist mit dem Symbol verbunden. Er ist eine Symbolisierung, eine Bezeichnung dessen auf dem einen Plan, was auf dem andern vor sich geht. Das religiöse Bewußtsein ist immer eine mythologische und symbolische Erkenntnis. Das Symbol spricht immer von der Unerschöpflichkeit und Unendlichkeit jenes religiösen Gegenstandes, welcher erkannt wird, von seiner Undurchdringlichkeit für den logischen Begriff. Die apophatische, negative Theologie hat diese Wahrheit immer verstanden, aber die positive, kataphatische Theologie hat sie oft ignoriert. Religion ist nicht nur die Offenbarung der Gottheit sondern auch ihre Verhüllung. Die Gottheit offenbart und verhüllt sich. Ein verborgenes Geheimnis liegt dem religiösen Leben zugrunde. Die Offenbarung ist kein Ereignis in der äußeren, gegenständlich materiellen Welt, sie ist ein Ereignis in der geistigen Welt. Man darf die Offenbarung nicht naiv-realistisch auffassen. Nur der symbolische Realismus entspricht der Natur der Offenbarung. Der den Menschen mit der Tiefe des göttlichen Lebens verbindende Geist wurde gleichsam aus dem Menschen herausgenommen und nach außen, in die transzendente Ferne projiziert. Der Mensch fiel vom eigenen Geiste ab. Ihm verblieb nur die Seele und der Leib. Als psychophysisches Wesen wurde er zu einer geschlossenen Monade, die von dem geistigen Leben, welches ihm nach der Erstgeburt, nach der Gottähnlichkeit gehört, isoliert ist. Mit Mühe kehrt der Mensch zu seinem Geist, in seine geistige Heimat zurück, und auf dem Wege stellt sich ihm die geistige Heimat als transzendente Ferne dar. In der Mystik werden der Geist und das geistige Leben dem Menschen immanent. Das Geheimnis des göttlichen Lebens ist dem Menschen näher und auch wieder ferner von ihm, als dies dem naiv-realistischen theologischen Bewußtsein erscheint. Der Symbolismus entspricht einem vertieften, geistigeren Zustand des Bewußtseins. Die symbolische, d. h. apophatische Theologie hütet die göttlichen Geheimnisse vor der Rationalisierung und nähert sie dem Menschen. Das Symbol ist ein Band zwischen zwei Welten und der Hinweis auf die Unerschöpflichkeit der anderen Welten. Der symbolische Mythus von der Begegnung Gottes und des Menschen, vom Gott-Menschen liegt dem Christentum zugrunde.

Der Mensch ist mehr als Kreatur. Die Lehre vom Menschen als einer Kreatur ist eine exoterische Lehre im Christentum. Die großen christlichen Mystiker erhoben sich über diese Lehre und enthüllten die Gottheit des Menschen. Der Mensch ist das göttliche Andere, der göttliche Geliebte, von dem die Erwiderung der Liebe erwartet wird. Das ist kein Monismus, kein Pantheismus, für den der Mensch in der Gottheit verschwindet, für den er nur ein Teilchen der unpersönlichen Gottheit ist. Der Mensch ist die andere Person des göttlichen Mysteriums. Sein Bewußtsein seiner Kreatürlichkeit ist nur eine Widerspiegelung der Entfernung und des Abfalls von Gott. Es entspricht jenem Akt des Mysteriums, in dem die Zersplitterung der göttlichen Wirklichkeit statt-

findet. Die Wahrheit vom Menschen ist im Christentum nicht endgültig und nicht vollständig offenbart. In der religiösen Anthropologie bleibt ein Teil der Wahrheit verhüllt. Dem Menschen selbst wird überlassen, diesen im freien schöpferischen Akt des Selbstbewußtseins endgültig zu offenbaren. Wenn die ganze Wahrheit vom Menschen offenbart wäre, so bliebe für den Menschen nichts mehr übrig. Verborgen bliebe der göttliche Gedanke vom Menschen — die Offenbarung seiner schöpferischen Freiheit durch den Menschen selbst, die freie Antwort an Gott, die freie Liebe zu Gott.

§ 4

Die drückende Leblosigkeit der Natur kann aus der falsch gerichteten Freiheit des Lebendigen begriffen werden. Die Natur ist eine organische Hierarchie lebendiger Wesen. Die Materialität ist nicht nur eine Inkarnation des lebendigen Geistes, sie ist auch ein Schwerwerden, eine Fesselung und Knechtung des Geistes, auf ihr liegt der fatale Stempel des Falles, des Herabsinkens in tiefere Sphären. Der Mensch ist ein Mikrokosmos, die höchste königliche Stufe der Hierarchie der Natur als lebendigen Organismus. Der Mensch ist für die ganze Naturordnung verantwortlich, und was in ihm vor sich geht, prägt sich in der ganzen Natur aus. Der Mensch belebt, vergeistigt die Natur durch seine schöpferische Freiheit und macht sie leblos, fesselt sie durch seine Knechtschaft und durch den Sturz in die materielle Notwendigkeit. Der Sturz des höchsten hierarchischen Zentrums der Natur zieht den Sturz der ganzen Natur, aller ihrer tieferen Stufen nach sich. Die ganze Natur stöhnt und weint und wartet auf Befreiung. Das Lebloswerden der Natur und ihre schlechte Materialisation, kraft deren alle Wesen der Welt der Herrschaft der Notwendigkeit verfielen und aus dem Zustand der Begrenztheit keinen Ausweg finden, dies alles ging aus von dem Sturze des Menschen, von dem schlechten Platzwechsel des hierarchischen Mittelpunkts des Weltalls. Der Grad der Verantwortlichkeit für jenen Zustand, in dem sich die erstarrte Natur befindet, hängt von dem Grade der Freiheit und von

dem hierarchischen Platz im Kosmos ab. Am meisten verantwortlich ist der Mensch und am wenigsten — die Steine. Der König ist verantwortlicher als der letzte seiner Untertanen. Des Menschen Sturz und der ihm folgende Verlust der königlichen Freiheit und das Herabsinken in tiefere Sphären der Notwendigkeit nahmen dem Menschen seinen Platz in der Natur und brachten ihn in knechtische Abhängigkeit von den tieferen Sphären der natürlichen Hierarchie. Der Mensch, der die Natur durch seinen Sturz entstellte, stieß überall auf den Widerstand des Mechanismus der Natur und verfiel der Unfreiheit und natürlichen Notwendigkeit. Steine, Pflanzen und Tiere ergreifen Besitz vom Menschen und scheinen sich an ihm für die eigene Unfreiheit zu rächen. Der Widerstand und die Herrschaft der leblos-versteinerten Teile der Natur, welche endgültig in die materielle Notwendigkeit der untersten Stufen der natürlichen Hierarchie versenkt sind, sind der Quell des Kummers und der Not des Menschen, des entthronten Königs der Natur. In den Menschen dringt das Leichengift der endgültig abgestorbenen Teile der Natur ein und macht ihn leblos, zwingt ihn, das Schicksal des Staubes und des Schmutzes zu teilen. Der Mensch wird zu einem Teil der natürlichen Welt, zu einer von den Erscheinungen der Natur, welche der natürlichen Notwendigkeit unterworfen sind. „Diese Welt", die natürliche Welt, ist durch den Fall des Menschen gestürzt, und der Mensch muß sich von den Verlockungen „dieser Welt" lossagen, die „Welt" überwinden, um sich die königliche Stellung in der Welt wiederzugeben. Nur der Mensch kann die Natur entzaubern und beleben, wie er sie gefesselt und ertötet hat. Das Schicksal des Menschen hängt vom Schicksal der Natur, vom Schicksal des Kosmos ab, und er kann sich von ihm nicht trennen. Der Mensch muß dem Stein dessen Seele zurückgeben, das lebendige Wesen des Steines enthüllen, um sich von der steinernen, drückenden Gewalt zu befreien. Der leblose Stein liegt als schweres Flöz auf dem Menschen, und es gibt keinen anderen Weg, ihn loszuwerden als die Befreiung des Steines. Mit seinem

ganzen materiellen Bestand ist der Mensch an die Materialität der Natur geschmiedet und teilt ihr Schicksal.

Gefallen ist nicht der einzelne Mensch, sondern der All-Mensch, der Ur-Adam, und erheben kann sich nicht der einzelne Mensch, sondern auch nur der All-Mensch. Der All-Mensch ist von dem Kosmos und seinem Schicksal unabtrennbar. Die Befreiung und schöpferische Erhebung des All-Menschen ist die Befreiung und schöpferische Erhebung des Kosmos. Das Schicksal des Mikrokosmos und das Schicksal des Makrokosmos sind unzertrennlich, sie fallen und erheben sich zusammen. Der Zustand des einen prägt sich im anderen aus, sie durchdringen einander gegenseitig. Der Mensch kann sich nicht einfach vom Kosmos entfernen, er kann ihn nur verändern und umgestalten. Der Kosmos teilt das Schicksal des Menschen, und darum teilt der Mensch das Schicksal des Kosmos. Und nur der Mensch, welcher im Kosmos den ihm vom Schöpfer vorbereiteten Platz eingenommen hat, ist imstande, den Kosmos in einen neuen Himmel und in eine neue Erde umzugestalten. Der große Mystiker des orthodoxen Ostens, der Hl. Simeon der Neue Theologe, spricht wunderbar schön darüber, wie alle Kreaturen, der Mond, die Sterne, die Quellen, die Luft, die Tiere nach dem Falle Adams aufhörten, ihm zu gehorchen und bereit waren, ihn zu überfallen, aber Gott zwang die Kreatur zum Gehorsam.

Die Wiederherstellung des Menschen in seiner Würde konnte nur durch die Erscheinung des absoluten Menschen, des Sohnes Gottes in der Welt erfolgen, durch die Menschwerdung Gottes. Der Mensch steht nicht nur über allen hierarchischen Stufen der Natur, er steht auch über den Engeln. Denn die Engel sind nur die Einfassung des Göttlichen Ruhmes. Die Natur der Engel ist statisch. Der Mensch aber ist dynamisch. Der Sohn Gottes wurde Mensch und nicht Engel, und der Mensch ist zu einer königlichen und schöpferischen Rolle in der Welt berufen — zur Fortsetzung der Schöpfung. Der Mensch ist nach Gottes Bildnis und Ebenbild erschaffen; das Tier nach dem Bildnis und Ebenbild der Engel. Darum sind in der Welt eine dynamisch-schöpferische, gott-menschliche Hierarchie und eine unschöpferische, statische, englisch-tierische Hierarchie vorhanden. Die Vorherrschaft der Statik über die Dynamik in der Kirche, das Absterben des schöpferischen Geistes in ihr ist das Resultat der Vorherrschaft der englisch-tierischen Hierarchie vor der gott-menschlichen in ihrer geistigen Ordnung. Der Klerikalismus ist die Herrschaft des englischen Prinzips in der Welt anstatt des menschlichen Prinzips. Das Priestertum ist englischer, nicht menschlicher Natur und kann daher in der Welt nicht schöpferisch aktiv sein. Das Priestertum ist nur ein Medium des Göttlichen. Die Verletzung der hierarchischen Stellung des Menschen in der Welt erzeugt immer das Böse und die Knechtschaft. Der Engel ist nicht die höchste hierarchische Stufe im Kosmos, — diese höchste Stufe ist nur der Mensch — ein Gott, dem Schöpfer ähnlicher Schöpfer. Der Engel, welcher zum König des Kosmos werden wollte, wurde zum Teufel. Böhme sagt: „Dann Luzifer ging aus der Ruhe seiner Hierarchie aus in die ewige Unruhe." Als dynamisches, schöpferisches Zentrum des Universums wurde der Mensch erschaffen, aber zur Prüfung seiner Freiheit folgte er dem gefallenen Engel, welcher Mittelpunkt der Welt hat werden wollen, und verlor seinen königlichen Platz, schwächte seine schöpferische Kraft und versank in einen tierischen Zustand. Anstatt sich selbst als freien Schöpfer zu bestimmen, unterwarf der Mensch sich dem gefallenen Engel. Dem Teufel fehlt die schöpferische, dynamische Kraft, weil auch der Engel sie nicht besitzt. Der gefallene Engel lebt durch Lüge und Betrug, indem er seine Ohnmacht verbirgt. Aber auch der gefallene Mensch verliert seine schöpferische Kraft nicht endgültig. Der königliche Platz des Menschen in der Welt wird durch den Gottmenschen befestigt und überwindet das Prinzip des gefallenen Engels. Der neue Adam bedeutet eine höhere Stufe der Weltschöpfung als der Ur-Adam im Paradiese. Der durch Christus in einen neuen geistigen Menschen wiedergeborene Adam ist schon kein passiver und unterdrückter Blinder mehr, sondern ein sehender Schöpfer, der Sohn Gottes, welcher das Werk des Vaters fortsetzt.

§ 5

Die wahre Anthropologie kann nur auf die Offenbarung Christi gegründet sein. Das universale Faktum der Erscheinung Christi ist das fundamentale Faktum der Anthropologie. Nur nach Christus ist das höhere anthropologische Bewußtsein möglich. Nur in Christo und durch Christum vollzieht sich der universale Akt des göttlichen Selbstbewußtseins des Menschen. Nur die von Christus vollzogene Adoption des Menschen durch Gott, die Wiederherstellung der infolge der Sünde und des Abfalls verderbten menschlichen Natur durch Christus, enthüllt das Geheimnis vom Menschen und von seiner Erstgeburt, das Geheimnis der menschlichen Person. Das Geheimnis Christi ist eben das Geheimnis des absoluten Menschen, des Gott-Menschen. Christus — der Sohn Gottes — ist der ewige, absolute, göttliche Mensch. Von Ewigkeit her wird vom Vater der Sohn geboren — der absolute Mensch, der göttliche Mensch, der Gott-Mensch. Der göttliche Menschensohn wird im Himmel und auf Erden, in Ewigkeit und in der Zeit, oben und unten geboren. Und darum geschieht das auf Erden Geschehende im Himmel. Das Drama der irdischen Menschheit ist das Drama der himmlischen Menschheit. Durch den Menschensohn ist die Natur der göttlichen Natur teilhaftig und die menschliche Gestalt verbleibt in Gott. Durch Christum wird der Mensch der Natur der Hl. Trinität teilhaftig, denn die zweite Person der Hl.Trinität ist der absolute Mensch. O gewiß ist der Mensch nicht Gott, er ist Gottes Sohn nicht in dem einzigen Sinn, in welchem Christus Gottes Sohn ist; aber der Mensch hat an den Geheimnissen der Natur der Hl. Trinität teil und erscheint als Mittler zwischen Gott und dem Kosmos. Jede menschliche Gestalt verbleibt durch Christus nicht nur in der kreatürlichen Welt, sondern auch in der Gottheit. Der Mensch ist nicht nur ein natürlich-kreatürliches, sondern auch ein göttlich-kreatürliches Wesen. Im Menschen ist eine, wenn auch entstellte, natürliche Göttlichkeit. Christus stellt die verloren gegangene Genealogie des Menschen, seine Rechte auf göttlichen Ursprung und göttliche Bestimmung wieder her. Der gefallene Mensch, welcher sich in ein natürliches, durch Notwendigkeit gefesseltes Wesen verwandelt hat, besitzt nicht die Kraft, sich von der Gefangenschaft und der Knechtschaft zu befreien und zu seinem göttlichen Ursprung zurückzukehren. Nur der absolute, göttliche Mensch, durch welchen jeder Mensch der göttlichen Natur und der göttlichen Kraft teilhaftig ist, hat die Macht, das zu vollbringen. Der in Gott absolute Mensch bewahrt die Gestalt des Menschen so, wie sie von Gott dem Schöpfer erschaffen wurde.

Das Christentum lehrte stets von dem Fall und von der Schwäche, von der Sündhaftigkeit und Ohnmacht der menschlichen Natur. Und zugleich erkennt die christliche Anthropologie die absolute und königliche Bedeutung des Menschen an, da sie die Menschwerdung Gottes und die Vergöttlichung des Menschen, die gegenseitige Durchdringung der göttlichen und menschlichen Natur lehrt. Aber aus tiefsten Gründen, welche im Geheimnis der Zeiten und Fristen verborgen sind, hat das Christentum dasjenige nicht mit Vollständigkeit offenbart, was man die Christologie des Menschen nennen muß, d. h. das Geheimnis von der göttlichen Natur des Menschen, das Dogma vom Menschen, welches gleich ist dem Dogma von Christus. Von den allgemeinen Kirchenkonzilen wurde die Natur der Hl. Trinität und die Natur Christi offenbart, aber die Natur des Menschen fast gar nicht. In dem Christentum der Heiligen Väter bestand eine monophysitische Neigung, Schüchternheit in der Enthüllung der menschlichen Natur Christi und darum auch der göttlichen Natur des Menschen, Gedrücktheit durch die Sünde und durch den Durst nach Erlösung von der Sünde. Diese Neigung ist dem gesamten Christentum eigentümlich und erscheint nicht zufällig. Und dennoch ist in der christlichen Offenbarung die Wahrheit von der Göttlichkeit des Menschen nur die Kehrseite der Wahrheit von der Menschlichkeit Christi. Die Christologie des Menschen ist von der Christologie des Sohnes Gottes unabtrennbar, das Selbstbewußtsein Christi ist unabtrennbar von dem Selbstbewußtsein des Menschen.

Die christologische Offenbarung ist eine anthropologische Offenbarung. Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch vergottet werde, sagt der Hl. Athanasius der Große. Die Aufgabe des religiösen Bewußtseins der Menschheit ist eben die Offenbarung des christologischen Bewußtseins des Menschen. „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir" (Der Apostel Paulus). Nur die Mystiker durchschauten die Wahrheit von der Christologie des Menschen, indem sie den Zeiten und Fristen zuvorkamen. Der Mensch ist keine einfache Kreatur in der Reihe anderer Kreaturen, weil der ewige und eingeborene, dem Vater ebenbürtige Sohn Gottes nicht nur der absolute Gott, sondern auch der absolute Mensch ist. Die Christologie ist die einzige wahre Anthropologie. Die Erscheinung Christi, des absoluten Menschen, auf Erden und in der Menschheit sicherte dem Menschen und der Erde absolut und für ewig die absolute und zentrale Bedeutung im Weltall. Die Welt war vom Schöpfer noch nicht erschaffen, als das Bild des Menschen schon im Sohne Gottes war, welcher von Ewigkeit her im Vater geboren wird. Nur die Christologie des Menschen — die Kehrseite der Anthropologie Christi — offenbart im Menschen das echte Bild und Ebenbild Gottes, des Schöpfers.

§ 6

Die kirchenväterliche Anthropologie hat die christologische Wahrheit vom Menschen keineswegs offenbart. Das schöpferische Geheimnis der menschlichen Natur geht in die religiöse Anthropologie der Kirchenväter und -lehrer nicht ein. Diese Anthropologie ist immer noch allzusehr von dem Bewußtsein des Menschenfalls belastet, sie lehrt von den Leidenschaften des Menschen und von der Befreiung von der Sünde. Die kirchenväterliche Anthropologie ist von der alttestamentlich-heidnischen abhängig. In dem kirchenväterlichen Bewußtsein entspricht der absoluten und schwindelerregenden christologischen Wahrheit von der Erlösung nicht die absolute und schwindelerregende Wahrheit vom Menschen. Das Geheimnis der Erlösung scheint das schöpferische Geheimnis vom Menschen verdeckt zu haben. Es bleibt eine unendliche Distanz zwischen dem Menschen und Gott. Auch in den Dogmen der allgemeinen Kirchenkonzile, welche nur das christologische Geheimnis enthüllt haben, ist keine anthropologische Offenbarung enthalten. Diese ganze Weltepoche des Christentums stand unter dem Zeichen des ins Bewußtsein-tretens der Sünde und der Erlösung Christi als einzigen Weges der Befreiung von der Sünde. Das religiöse Bewußtsein mußte völlig Christus und nicht dem Menschen zugewandt sein. Das Bewußtsein der Ohnmacht und der Hilflosigkeit des Menschen ist für das Bewußtsein der Wahrheit der Erlösung notwendig. Und nur ab und zu begegnet uns in der kirchenväterlichen Literatur ein solches Bewußtsein vom Königtum des Menschen, wie es sich beim Hl. Gregor von Nyssa geltend macht. Man kann dies auch beim Hl. Makarius von Ägypten und beim Hl. Simeon dem Neuen Theologen finden. Jedoch wiegt im kirchenväterlichen Christentum das Bewußtsein des Freiheitsverlustes des Menschen in seinem Falle schwerer als das Bewußtsein der königlichen Freiheit des Menschen. Bei den heiligen Vätern, in den wertvollsten asketischen Werken ist nur die Lehre von den Leidenschaften und der Befreiung von diesen, d. h. die negative Anthropologie gut ausgearbeitet. Diese Anthropologie bleibt alttestamentlich und lehrt vom alten Adam. Die Lehre vom himmlischen Adam, von der seraphischen Natur des Menschen ist kaum enthüllt, richtiger nur in der Christologie und nicht in der Anthropologie offenbart. Die Frage von dem positiven, schöpferischen Beruf des Menschen in der Welt ist von den Heiligen Kirchenvätern und -lehrern sogar niemals gestellt worden. Für den Hl. Isaac den Syrer, den radikalsten und feurigsten von den Vätern, besteht die Welt nur aus Leidenschaften, und der Mensch wird stark und erhält das Wissen nicht durch Offenbarung seiner menschlichen Natur, sondern durch ihr endgültiges Verstummen und das Freiwerden des Platzes für Gott. Der Mensch wird vergöttlicht, aber nur auf dem Wege des Verstummens alles Menschlichen, seines Verschwindens und des Erscheinens der Gottheit an seiner Stelle. In der

Lehre von der θέωσις des Menschen bleibt für den Menschen kein Platz. Aber der Mensch ist nicht nur darum gottähnlich, weil er fähig ist, seine Natur zum Schweigen zu bringen, und für die Gottheit den Platz frei zu machen. In der menschlichen Natur selbst, in der menschlichen Stimme dieser Natur ist die Gott-Ähnlichkeit. Gott will, daß nicht nur Gott sei, sondern auch der Mensch. Dies ist der Sinn der Welt. Für das kirchenväterliche Bewußtsein liegt die Aufgabe des Menschen in der Rückkehr zum ursprünglichen Zustand vor dem Sündenfall. Der Mensch ist geboren, „um würdig zu werden, in den himmlischen Wohnungen zu leben und in die Schar der heiligen Engel aufgenommen zu werden" (Hl. Simeon der Neue Theologe), d. h., der Beruf des Menschen ist englisch und darum passiv und nicht schöpferisch. Die ganze Bedeutung dieses kirchenväterlichen Bewußtseins lag nur im heroischen Kampfe gegen den alten Adam, gegen die Leidenschaften der Welt.

§ 7

Das kirchenväterliche Bewußtsein, welches ausschließlich von dem Geheimnis der Erlösung erfüllt war, kam in der nichtheroischen Periode als Erniedrigung des Menschen und Unterdrückung seiner schöpferischen Kraft zum Ausdruck. Das Bewußtsein des Hl. Isaacs des Syrers kann nur eine heroische Tat der Persönlichkeit sein, aber als Anleitung für die Lebensgestaltung der Menschheit, welcher die persönliche Erfahrung des Hl. Isaacs des Syrers fremd ist, kann es zum Quell einer Ertötung des Menschen werden. Die Verhüllung der anthropologischen Wahrheit im Christentum führte zur Entstehung der humanistischen Anthropologie, welche nach willkürlichem Ermessen des Menschen selbst und in formaler Reaktion gegen das religiöse Bewußtsein des Mittelalters gebildet wurde. Das anthropologische Bewußtsein des Humanismus entsteht im Zeitalter der Renaissance und entwickelt sich in der Neuzeit bis zum 20. Jahrhundert, in dem seine Grenzen sichtbar werden, und es in sein Gegenteil umschlägt. Das humanistische Bewußtsein befreite und sicherte den natürlichen Menschen, es kennt den geistigen Menschen nicht. Der Mensch bleibt mit sich selbst, mit seinen begrenzten Kräften nur durch die natürliche Notwendigkeit gebunden. Im Humanismus ist die Empörung des Sklaven fühlbar. Das humanistische Bewußtsein will vom erhabenen Ursprung des Menschen und seiner hohen Bestimmung nichts wissen. Das humanistische Bewußtsein steht in keinem Verhältnis der Kindschaft zu Gott. Der Humanismus fügt sich dem Faktum der Knechtschaft des Menschen gegenüber der natürlichen Welt. Aber in dieser natürlichen Welt will der Humanismus den Menschen so frei und selbständig als möglich einsetzen und ihm soviel als möglich Glück geben. Der Humanismus löst sich allmählich von jeglichem Gottbewußtsein los und vergöttert den Menschen und das Menschliche. Aber der Humanismus kennt den Menschen als Bildnis und Ebenbild Gottes nicht, denn er will Gott nicht kennen, und kennt den Menschen als freien Geist nicht. Darum kann der Humanismus nur den natürlichen Menschen vergöttern, nur den Menschen als empirisches Faktum, als Tropfen in der natürlichen Welt. Wenn das kirchenväterliche Bewußtsein die Christologie besitzt und der ihr entsprechenden Anthropologie ermangelt, so hat das humanistische Bewußtsein keine der Christologie entsprechende Anthropologie. Der Humanismus kennt den himmlischen Adam, den absoluten Menschen nicht und kann daher die echte Würde des Menschen nicht kennen. Dem Humanismus ist das Geheimnis der menschlichen Natur unbekannt. Der Mensch ist wahrhaft, wenn es eine höhere göttliche Natur gibt, die er abbildet. Es gibt keinen Menschen, wenn es nur eine niedere Natur gibt. Der Humanismus führt im 19. Jahrhundert mit fataler Unvermeidlichkeit zum Positivismus, zur zwangsweisen Einsetzung des Menschen in das begrenzte Territorium der gegebenen natürlichen Welt. Der humanistische Positivismus möchte mit dem Bewußtsein der Zugehörigkeit des Menschen zu zwei Welten ein Ende machen. Es gibt keine andere Welt, und der Mensch gehört voll und ganz dieser einzigen Welt an und muß sein Glück in ihr suchen. Der Naturalismus und der

Positivismus erniedrigen den Menschen endgültig, verneinen ihn, denn ein Bündel von Wahrnehmungen, ein Wechsel von Empfindungen, ein Bruchteil des Kreislaufs der Natur — sind nicht der Mensch. Im Positivismus verschwindet jene Wahrheit des Humanismus der Renaissance, welche mit der Renaissance der Antike verbunden war. Der Humanismus verwandelt sich in den Antihumanismus, er verneint den Menschen. Entweder ist der Mensch ein Bildnis und Ebenbild des absoluten Göttlichen Seins — dann ist er ein freier Geist, ein König und Mittelpunkt des Kosmos; oder aber der Mensch ist ein Bildnis und Ebenbild der gegebenen natürlichen Welt — dann gibt es keinen Menschen, sondern nur eine der vergänglichen Erscheinungen der Natur. Man hat zu wählen: entweder die Freiheit des Menschen in Gott oder die Notwendigkeit der vergänglichen Erscheinung in der natürlichen Welt. Der Humanismus in seinen positivistischen Grenzen hat letzteres gewählt und in Gedanken einen Menschenmord vollbracht: er hat das höhere Selbstbewußtsein des Menschen, welches der gegebenen natürlichen Welt transzendent ist, verworfen und damit die Erstgeburt des Menschen verleugnet. Das Schicksal des Humanismus ist die große Tragödie des Menschen, welcher die anthropologische Offenbarung sucht. Die Verhülltheit der christlichen Anthropologie stößt die Menschheit auf die Bahn des Humanismus. Das kirchenväterliche Bewußtsein läßt den Menschen hilflos in der Entfaltung seiner schöpferischen Natur. Der Humanismus ist auch Monophysitentum, welches den Menschen mit sich allein läßt. Sobald Gott verworfen und der Mensch vergottet wird, sinkt der Mensch unter das Menschliche herab, denn der Mensch steht auf der Höhe nur als Bildnis und Ebenbild des höheren göttlichen Seins, er ist wahrhaft Mensch, wenn er ein Kind Gottes ist. Der Mensch kann nicht nur Vater, Vater seiner Kinder, der zukünftigen menschlichen Generationen sein, er muß auch Sohn sein, muß seinen Ursprung haben, Wurzeln seiner Natur, welche sich in das absolute Sein und in die Ewigkeit herabsenken. Der Humanismus verwarf die Sohnschaft des Menschen, — verleugnete seinen Ursprung; er verwarf die Freiheit des Menschen und seine Schuld, — er sagte sich von der Würde des Menschen los. Alles Schwere, Problematische und Tragische im Menschen wollte der Humanismus beseitigen, um den Menschen auf Erden besser zu bestellen, um ihn glücklich zu machen. Aber das Wohl-aufgehoben-sein und das Gedeihen des Menschen auf Erden, das sich von der unausrottbaren Tragik des menschlichen Lebens abwendet, ist die Negation des Menschen als eines zwei Welten angehörigen Wesens, als Teilhabers nicht nur des natürlichen Reiches der Notwendigkeit, sondern auch des übernatürlichen Reiches der Freiheit.

Kaum hatte Ludwig Feuerbach die Religion der Menschheit verkündet, als Karl Marx den Humanismus in seinem materialistischen Sozialismus bis zur endgültigen Negation des Menschen, bis zu dessen äußerster Knechtung durch die Notwendigkeit, bis zu dessen Verwandlung in ein Werkzeug materieller, produktiver Kräfte weiterführte. Marx verneint endgültig den Eigenwert der menschlichen Persönlichkeit, sieht im Menschen nur eine Funktion des materiellen, sozialen Prozesses und bringt jeden Menschen und jede menschliche Generation dem Götzen des kommenden Zukunftsstaates und des in ihm die Glückseligkeit genießenden Proletariats zum Opfer. Hier setzt die Krise der humanistischen Anthropologie ein, der vergöttlichte Mensch wird im Namen eines imaginär Übermenschlichen, im Namen der Idee des Sozialismus und des Proletariats vernichtet. Das Proletariat steht über dem Menschen und ist nicht nur eine Summe von Menschen, — es ist ein neuer Gott. So erhebt sich das Übermenschliche unvermeidlich auf den Ruinen des Humanismus. Der Positivismus in der Theorie und der Sozialismus in der Praxis sind die letzten Früchte des Humanismus, welche die Lüge der humanistischen Anthropologie aufdecken und den Menschen töten. Der Humanismus ist der tragische Weg des Menschen, das Suchen einer anthropologischen Offenbarung.

§ 8

Die Krisis der humanistischen Anthropologie vollendet sich

in der Erscheinung Nietzsches. Nietzsche ist das Sühnopfer für die Sünden der Neuzeit, ein Opfer des humanistischen Bewußtseins. Nach Nietzsche, nach seinem Werk und Schicksal ist der Humanismus schon nicht mehr möglich, ist er auf immer überwunden. Der „Zarathustra" ist eines der gewaltigsten außerhalb des Bereiches der Gnade stehenden menschlichen Bücher. Der „Zarathustra" ist eine Schöpfung des verlassenen, sich selbst überlassenen Menschen. Die Krisis des Humanismus mußte letzten Endes zur Idee des Übermenschen, zu einer Überwindung des Menschen und des Menschlichen führen. Für Nietzsche ist der letzte Wert kein menschlicher, sondern ein übermenschlicher, d. h. der Humanismus ist schon überwunden. Der Mensch ist für ihn Scham und Schmerz, der Mensch muß vom Übermenschen überwunden werden. Nietzsche ahnte wie noch keiner den schöpferischen Beruf des Menschen, dessen sich weder die kirchenväterliche Anthropologie noch auch die humanistische bewußt waren. Aber der Übermensch bringt den Untergang des Menschen mit sich. Nietzsche kommt auf dem Wege des Individualismus ebenso zur Negation des Menschen wie Marx auf dem Wege des Kollektivismus. Nietzsche war blind für die Wahrheit, daß der Mensch nur im Gottmenschen und in der Gottmenschheit erhalten wird. Im Namen der schöpferischen Vermessenheit des Menschen verwarf und verfluchte Nietzsche Gott. Aber wenn Gott nicht ist, dann ist auch der Mensch nicht, dann gibt es auch kein menschliches Schaffen, gibt es nichts, in dessen Namen er schaffen könnte. Neben Nietzsche und über ihn muß Dostojewskij gestellt werden. In Dostojewskijs Anthropologismus enthüllte sich der Welt etwas Neues. In Dostojewskij erlangte das Selbstbewußtsein des Menschen, das Problem des Menschen die äußerste Schärfe. Nach Nietzsche und Dostojewskij gibt es schon keine Rückkehr mehr weder zur kirchenväterlichen noch zur alten humanistischen Anthropologie. Für jedes Übergangs- und Zwischenstadium ist das Ende da. Nietzsches und Dostojewskijs Erscheinung verschärft die Stellung des eschatologischen Problems, — des Problems des Antichrist. Die sich nähernde

und drohende Gestalt des Antichrist wird die christliche Welt zu der schöpferischen Anstrengung zwingen, die wahre christologische Anthropologie zu offenbaren. Der Mensch ist vor das Dilemma gestellt: sich entweder christologisch oder antichristologisch zu erfassen, den absoluten Menschen entweder in Christus oder im Antichrist zu erblicken. Der Humanismus droht in seiner gottlosen Entwicklung zum antichristologischen Bewußtsein zu führen. Der Antichrist ist die endgültige Vernichtung des Menschen als Bildnis und Ebenbild des göttlichen Seins, als Teilhaber am Geheimnis der Hl. Trinität durch den absoluten Menschen, den Sohn Gottes. Der sich vergötternde und seine Sohnschaft zu Gott verlierende Mensch wird zum ohnmächtigen Sklaven der natürlichen Notwendigkeit. Der Geist des Antichrist verspricht dem Menschen die Seligkeit in der Welt der Notwendigkeit durch die Verleugnung seiner gottgleichen Natur. In Gegenwart des antichristlichen Geistes müssen Selbstgefühl und Selbstbewußtsein des Menschen ihre höchste und endgültige Anspannung erreichen. Die neue christologische Anthropologie muß das Geheimnis vom schöpferischen Beruf des Menschen enthüllen und dadurch seinem schöpferischen Drang den höheren religiösen Sinn geben. Die Schwäche des christologischen Selbstbewußtseins des Menschen befestigt sein antichristologisches Selbstbewußtsein. Die religiöse Erniedrigung und Unterdrückung des Menschen führt zu seiner falschen Selbstüberhebung.

§ 9

Gott wartet auf Antwort der menschlichen Freiheit, Er wartet auf die freiwillige Liebe des Menschen, auf sein freies Werk und Schaffen. Gott wollte die Freiheit, und dadurch wurde die Tragödie des Weltprozesses bestimmt. Sie ist durch die Kräfte des natürlichen Menschen, des alten Adams nicht auflösbar. Die Freiheit des alten Adams ist geschädigt. Ein neuer Adam muß erscheinen, welcher die menschliche Freiheit wiederherstellen wird. Mit dem Erscheinen Christi des Gottmenschen beginnt der achte Tag der Schöpfung. Die alttestamentlich-heidnische, anthropolo-

gische Epoche geht zu Ende. Der Mensch muß am Werke der sich fortsetzenden göttlichen Weltschöpfung teilnehmen. Der Weltprozeß ist kein gerichtlicher Prozeß zwischen dem Menschen und Gott. Und die Aufgabe des Menschen in der Welt kann sich nicht in seiner Rechtfertigung vor Gericht erschöpfen. Das führt zum Problem der gegenseitigen Beziehung der Schöpfung und der Erlösung. Der Weltprozeß kann sich in der Erlösung nicht erschöpfen. Die menschliche, dem Schöpfer gleiche Natur konnte vom Schöpfer nicht nur zu dem Zweck erschaffen werden, um, nachdem sie gesündigt hatte, ihre Sünde zu sühnen und alle ihre Kräfte in das Werk der Erlösung hineinzulegen. Eine solche Auffassung der menschlichen Natur entspräche nicht der Idee des Schöpfers und würde die gottähnliche Würde des Menschen erniedrigen. Gott erwartet vom Menschen mehr. Die absolute christologische Wahrheit ist mit ihrer einen Seite der Erlösung von der Sünde und der Errettung von dem Bösen zugewandt; mit ihrer anderen Seite wendet sie sich dem positiven schöpferischen Beruf des Menschen zu, offenbart den Menschen der Christologie. Die neutestamentliche, evangelische Wahrheit ist nur ein Teil der christologischen Wahrheit, welcher der Erlösung und Errettung zugewandt ist, — in ihm kann man eine direkte Rechtfertigung der schöpferischen Ziele des Menschen nicht suchen.

Im Evangelium selbst ist kein Wort vom Schaffen enthalten; und schöpferische Forderungen und Gebote können durch keinerlei Sophismen aus dem Evangelium abgeleitet werden. Der evangelische Aspekt Christi, als des sich für die Sünden der Welt zum Opfer bringenden Gottes, offenbart noch nicht das schöpferische Geheimnis des Menschen. Die Verhüllung der Wege des Schaffens im neutestamentlichen Christentum ist providenziell. Es gibt kirchenväterliche Vorschriften über Wachen und Gebet. Aber es gibt keine kirchenväterlichen Vorschriften über das Schaffen, und es kann auch keine geben. Wie erbärmlich sind alle Rechtfertigungen des Schaffens durch das Evangelium! Diese Rechtfertigungen lassen sich in der Regel darauf zurückführen, daß gesagt

wird: das Evangelium verbietet nicht oder schließt nicht dieses oder jenes aus, das Evangelium läßt das Schaffen zu, das Evangelium ist liberal. Auf diese Art wird sowohl die absolute Würde des Evangeliums als auch der große Wert des Schaffens herabgesetzt. Aus der Offenbarung der Erlösung kann man die Offenbarung des Schaffens auf direktem Wege nicht herleiten. Die schöpferische Aktivität des Menschen hat nicht ihre heilige Schrift; ihre Wege sind dem Menschen von oben nicht offenbart. In den heiligen Schriften, in welchen dem Menschen der Wille Gottes offenbart wird, findet der Mensch stets die absolute Wahrheit, aber eine andere und von anderem. In dem Werk des Schaffens ist der Mensch gleichsam sich selbst überlassen, hat er keine direkte Hilfe von oben. Und darin zeigt sich die große göttliche Weisheit.

Nicht die Rechtfertigung des Schaffens durch gewaltsame Auslegungen des Evangeliums, sondern etwas anderes wird uns offenbart. Wir empfinden die heilige Autorität des Schweigens des Evangeliums vom Schaffen. Dieses absolute Schweigen der heiligen Schrift vom menschlichen Schaffen ist göttlich weise. Und die Enträtselung des weisen Sinnes dieses Schweigens ist die Enträtselung des Geheimnisses vom Menschen, ist ein Akt des höheren Selbstbewußtseins des Menschen. Nur der Mensch, welcher das höhere Selbstbewußtsein erlangte, sucht eine Rechtfertigung des Schaffens in der heiligen Schrift und heilige Anweisungen über die Wege des Schaffens, d. h. er will das Schaffen dem Gesetz und der Erlösung unterordnen. Wenn die Wege des Schaffens in der heiligen Schrift gerechtfertigt und gewiesen wären, so wäre das Schaffen Gehorsam, d. h. es wäre kein Schaffen, keine freie Antwort des Menschen an Gott. Das Geheimnis des Schaffens ist verborgen, nicht offenbart. Von oben offenbart werden können nur das Gesetz und die Erlösung, das Schaffen wird verhüllt. Die Offenbarung des Schaffens kommt nicht von oben, sondern von unten, sie ist eine anthropologische, keine theologische Offenbarung. Gott hat dem sündigen Menschen seinen Willen im Gesetz offenbart und hat dem Menschen die Gnade der Erlösung gegeben,

indem Er Seinen Eingeborenen Sohn in die Welt sandte. Und Gott erwartet vom Menschen die anthropologische Offenbarung des Schaffens, indem Er vor dem Menschen im Namen Seiner gottgleichen Freiheit die Wege des Schaffens und die Rechtfertigung des Schaffens verhüllte. Das Gesetz deckt das Übel der sündhaften Natur des Menschen auf und sagt nein, setzt dem bösen Willen eine Grenze. Die Gnade der Erlösung stellt die menschliche Natur wieder her, gibt ihr ihre Freiheit zurück. Die von Christus ausgehende gnadenreiche, erlösende Kraft geht auf den Menschen über. Durch das Mysterium der Erlösung wird der Mensch in eine neue Kreatur umgewandelt. Aber der schöpferische Beruf des Menschen selbst wird weder im Alten noch im Neuen Testament zwingend offenbart. Das Schaffen ist ein Werk der gottgleichen Freiheit des Menschen, die Entfaltung des Bildes vom Schöpfer in ihm. Das Schaffen ist nicht im Vater und nicht im Sohne, sondern im Geiste und geht darum über die Grenzen des Alten und Neuen Testaments hinaus. Wo der Geist ist, da ist auch die Freiheit, da ist auch das Schaffen. Das Schaffen ist mit dem Priestertum nicht verbunden und ihm nicht untergeordnet. Das Schaffen ist im prophetischen Geist. Der schaffende Geist kann nicht seine Schrift haben und kennt keine Vorschriften. Er entfaltet sich in der Freiheit. Der Geist weht, wo er will. Das Leben im Geiste ist ein freies und schöpferisches Leben. Im Schaffen von unten offenbart sich das Göttliche im Menschen durch die freie Initiative des Menschen selbst und nicht von oben. Das Wehen des Geistes ist nicht nur göttlich, sondern auch gottmenschlich.

§ 10

Die Idee des Schöpfers vom Menschen ist schwindelerregend erhaben und herrlich. So erhaben und herrlich ist die göttliche Idee vom Menschen, daß in ihm die schöpferische Freiheit, die schöpferische Macht, sich selbst im Schaffen zu offenbaren, als Stempel seiner Gottgleichheit, als Zeichen des Bildes vom Schöpfer angelegt ist. Die zwangsmäßige

Offenbarung des Schaffens als Gesetz, als Vorschrift auf dem Weg wäre ein Widerspruch gegen die göttliche Idee von der Freiheit des Menschen, gegen den göttlichen Willen, im Menschen einen Schöpfer zu sehen, welcher Seine göttliche Natur abbildet. Wenn es eine Offenbarung des Schöpfertums von oben gäbe, eine Offenbarung, welche in der heiligen Schrift zum Ausdruck gekommen wäre, so wäre das freie schöpferische Werk des Menschen überflüssig und unmöglich. Eine solche passive Auffassung der menschlichen Natur macht den Menschen zu einem der Menschwerdung Gottes unwürdigen Wesen. Christus war kein Gottmensch, wenn die menschliche Natur passiv, unfrei ist und nichts aus sich offenbart. Denn in Wahrheit ist der Gottmensch eine Offenbarung nicht nur der göttlichen, sondern auch der menschlichen Majestät und setzt den Glauben nicht nur an Gott, sondern auch an den Menschen voraus. Der Mensch war selbständig aktiv in Christo, dem Sohne Gottes. Die Menschenähnlichkeit Gottes in Seinem eingeborenen Sohne ist eben das ewige Fundament der selbständig freien Natur des Menschen, welche der schöpferischen Entfaltung fähig ist. Gott hat nicht von oben offenbart, daß Er ein freies Wagen im Schaffen will. Wenn Gott dies offenbart und in den heiligen Schriften ausgedrückt hätte, dann wäre das freie Wagen unnötig und unmöglich. Die Wahrheit vom freien Mut im Schaffen kann nur durch den Menschen selbst, durch den freien Akt des menschlichen Wagens offenbart werden. In ihm ist das Geheimnis des Menschen verborgen. Es kann keine göttliche Offenbarung dieses Geheimnisses geben, seine Verhüllung ist unvermeidlich. Das schöpferische Geheimnis wird vor dem Menschen verborgen und durch den Menschen offenbart. Gott, der Schöpfer hat den Menschen durch einen Akt seines allmächtigen und allwissenden Willens erschaffen, — als sein Bildnis und Ebenbild, als freies Wesen, welches schöpferische Macht besitzt, als berufenen König der Schöpfung. Durch einen Akt seines allmächtigen und allwissenden Willens wollte der Schöpfer

seine Voraussicht dessen begrenzen, was die schöpferische Freiheit des Menschen offenbaren wird, denn in dieser Voraussicht lag eine Vergewaltigung und eine Beschränkung der Schaffensfreiheit des Menschen. Der Schöpfer will nicht wissen, was der Mensch schaffen wird; er wartet, wie sich der Mensch durch das Schaffen rechtfertigen werde, er erwartet eine Erwiderung der Liebe. Gott hat vor dem Menschen seine Bestimmung weise verborgen, daß der Mensch berufen sei, ein freier und kühner Schöpfer zu sein; sich Selbst aber hat er verborgen, was der Mensch in seinem freien Wagemut schaffen werde. Durch einen weisen Akt Seines absoluten Willens hat Gott der Schöpfer aus Seiner Schöpfung alle Vergewaltigung und allen Zwang ausgeschlossen, da er nur die Freiheit Seiner Schöpfung und deren Werk wünschte. Der Mensch ist ein Zuwachs in Gott, im göttlichen Leben.

§ 11

Hat es in der Welt ein Schaffen im religiösen Sinne dieses Wortes gegeben? Diese Frage selbst könnte sonderbar erscheinen. Wer zweifelt daran, daß in Griechenland oder in Italien im Zeitalter der Renaissance oder in Deutschland Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts eine gewaltige Anspannung des Schaffens erfolgt ist? Und dennoch muß man sagen, daß es in der Welt eine religiöse Epoche des Schaffens noch nicht gegeben hat. Die Welt kennt nur die religiösen Epochen des alttestamentlichen Gesetzes und der neutestamentlichen Erlösung. Das Problem der religiösen Rechtfertigung des menschlichen Schaffens ist wohl gestellt worden; aber das Problem der Rechtfertigung des Menschen durch das Schaffen als religiösen Akt, als Antwort des Menschen auf den göttlichen Ruf wurde noch nicht gestellt. Was man Schaffen nannte, wie wertvoll und groß es auch immer sein mochte, war nur eine Andeutung des wahren Schaffens, nur dessen Zeichen und Vorbereitung. Die schöpferischen Triebe begleiten die ganze Geschichte des Menschen, aber seine schöpferische Natur war durch den Abfall von Gott und durch das Herabsinken in tiefere Sphären des Seins geschwächt. „Wissenschaften und Künste", welche sich als Blüte des menschlichen Schaffens darstellten, Staat, Wirtschaft und Familie können als Fügsamkeit gegenüber den Folgen der Sünde, als Reaktionen auf die Notwendigkeit der natürlichen Ordnung aufgefaßt werden. Auch im gefallenen und geschwächten Menschen waren schöpferische Kräfte. Aber in den Weltepochen des Gesetzes und der Erlösung waren diese Kräfte von dem religiös unvermeidlichen Gehorsam gegenüber den Folgen der Sünde, von dem Tragen der Last der Notwendigkeit absorbiert. Der schöpferische Akt des Menschen ist ein Flug in die Höhe, aber er wird gehemmt und nach unten gezogen. Anstatt des neuen Seins, des neuen Lebens werden nur neue Kulturwerte geschaffen.

Wir stehen an der Schwelle einer neuen religiösen Epoche, auf einer kosmischen Grenzscheide. Bisher war das ganze Schaffen der „Kultur" nur eine symbolische Bezeichnung, ein Zeichen neuen Lebens. Im Schaffen der „Kultur" zeigt sich nur die tragische Doppelheit der menschlichen Natur, welche aus den Fesseln der Notwendigkeit herausstrebt, aber ein anderes Sein nicht erreicht. Gleichwie die heidnischen blutigen Opfer und Mysterien des leidenden Gottes die wahre Welterlösung durch Christi Opfer auf Golgatha nur vorbereiteten, aber die Erlösung selbst nicht erreichten, also bereitete auch die schöpferische Anspannung des Menschen, welcher die Kulturwerte erschuf, bisher nur die wahre religiöse Epoche des Schaffens vor, welche durch ein anderes Sein verwirklicht werden wird. Das religiöse Schaffen muß ein Übergang sein zu einem anderen Sein, und nicht nur zu einer andern „Kultur", nicht nur zu anderen „Wissenschaften und Künsten". Die antike Welt näherte sich der Erlösung, aber bis zur Erscheinung Christi gab es in ihr noch keine Erlösung. So nähert sich auch die neue Welt dem Schaffen, aber ein Schaffen konnte es in ihr noch nicht geben bis zur kosmisch-anthropologischen Wendung, bis zum religiösen Umschwung im menschlichen Bewußtsein.

§ 12

Wenn die Erlösung dem einen Aspekt Christi, dem leiden-

den und sich opfernden Sohne Gottes zugewandt ist, so muß das Schaffen dem andern Aspekt Christi, dem verherrlichten und mächtigen Sohne Gottes zugewandt sein. Der für die Sünden der Welt unter Pontius Pilatus gekreuzigte Christus und der Kommende Christus, welcher in Herrlichkeit erscheinen wird, sind ein und derselbe Christus, der absolute Mensch, und in Ihm offenbart sich das Geheimnis des Menschen. Das endgültige Geheimnis des Menschen offenbart sich nicht nur in der knechtischen Gestalt Christi sondern auch in der königlichen, nicht nur in seiner Opfer- sondern auch in seiner Machtgestalt. Das schöpferische Geheimnis der menschlichen Natur ist dem Kommenden Christus, der Kraft und der Herrlichkeit des absoluten Menschen zugewandt. In der evangelischen Gestalt Christi konnte dieses schöpferische Geheimnis nicht offenbart werden, denn der Mensch muß mit Christus zusammen durch das Geheimnis der Erlösung, durch das Opfer von Golgatha hindurchgehen. Aber ist denn der Mensch, welcher völlig nur der Erlösung zugewandt ist und den absoluten Menschen nur in der Opfergestalt des Erlösers erblickt, imstande, den absoluten Menschen in der schöpferischen Gestalt des verherrlichten Königs der Welt zu sehen? Ist nicht dieser andere Aspekt Christi vor demjenigen verborgen, welcher das Werk der Entfaltung seiner schöpferischen Natur nicht vollbracht hat? Der Kommende Christus wird niemals denen erscheinen, welche die andere, schöpferische Gestalt des Menschen durch freie Anstrengung in sich nicht entfalten werden. Nur das Werk des freien Schaffens wird den Menschen dem Kommenden Christus zuwenden, das Schauen der anderen Gestalt des absoluten Menschen vorbereiten. Und wenn für die Erlösung ein großer Gehorsam notwendig ist, so ist für das Schaffen ein großer Wagemut notwendig. Die dritte, schöpferische Offenbarung im Geiste wird keine heilige Schrift haben, wird keine Stimme von oben sein: sie wird sich im Menschen und in der Menschheit vollziehen, sie ist eine anthropologische Offenbarung, die Enthüllung der Christologie des Menschen. Gott erwartet vom Menschen die anthropologische Offenbarung als Antwort auf Seinen Ruf, aber der Mensch kann sie nicht von Gott erwarten. Die dritte Offenbarung kann man nicht erwarten, sie vollzieht sich im schöpferischen geistigen Leben des Menschen selbst, in der letzten Freiheit des Menschen. Wer die Last der schöpferischen Freiheit zurückweist, der kann sich dem Kommenden Christus nicht zuwenden, der bereitet Seine Wiederkunft nicht vor. Der Kommende Christus wird Sein schöpferisches Geheimnis denen offenbaren, welche selbst das schöpferische Werk vollbringen, eine neue Erde und einen neuen Himmel vorbereiten. Das menschliche Schaffen im Geiste, im höheren geistigen Leben, bereitet die Wiederkunft Christi ebenso vor, wie die Erde-Muttergottes Sein erstes Erscheinen vorbereitet hat.

Gott hat dem Menschen die gnadenreiche Hilfe der Erlösung durch Christus gegeben, welche die gefallene Natur des Menschen wiederherstellt. Durch die Erlösung wird dem Menschen seine schöpferische Freiheit wiedergegeben. Und das Weltzeitalter der Wirkung dieser schöpferischen Freiheit muß eintreten. Der Mensch selbst muß das vollbringen, wozu er erlöst wurde und erschaffen war. Und nur ein neuer Fall des Menschen wäre die Erwartung und Forderung, daß Gott den Übergang zur schöpferischen religiösen Epoche für ihn vollziehe, daß die schöpferische Offenbarung nicht in der inneren Freiheit des Menschen, sondern durch die äußere Hilfe Gottes allein geschehe. Falsch ist jenes altertümliche Bewußtsein, wonach der Mensch bis zur Vollendung der Welterlösung, bis zum Ende dieser Welt nicht wagen darf zu schaffen. Nach diesem altertümlichen Bewußtsein ist das Los des Menschen in dieser Welt nur die Erlösung von der Sünde, das Zu-Ende-leben der Sünde; das Schaffen wird aber nur im „Jenseits" möglich sein, und auch das ist noch ungewiß, da das „Jenseits" statisch und nicht dynamisch vorgestellt wird. Aber das Christentum läßt Gott der menschlichen Natur immanent sein und gibt daher ein Auseinanderreißen der diesseitigen und der jenseitigen Welt durchaus nicht zu. Die Erlösung durch Christus ist in die Welt gekommen, bevor

das Gesetz bis zu Ende erfüllt war. Und auch das Schaffen beginnt, bevor die Erlösung vollendet sein wird. Bis zum Ende der Zeiten wird das Gesetz nicht völlig verwirklicht und die Erlösung nicht vollendet sein, aber die religiöse Epoche des Schaffens wird mit dem nicht-aufgehobenen Gesetz und der unvollendeten Erlösung zugleich bestehen. Nur in der Offenbarung des Schaffens wird die Offenbarung des Gesetzes und der Erlösung ihren letzten Sinn und ihre endgültige Verwirklichung erhalten, denn Christus, der Logos der Welt, ist einer und ewig. In dem freien Schaffen des Menschen muß sich die Freiheit Christi, die Freiheit des absoluten Menschen enthüllen, denn der alte, natürliche Adam hat seine Freiheit und schöpferische Kraft untergraben.

§ 13

Frühere Epochen kannten nur das Problem der Rechtfertigung der Wissenschaften und Künste oder der Schöpfung neuer gesellschaftlicher Formen, kannten aber nicht das religiöse Problem des Schaffens, der Enthüllung des schöpferischen Geheimnisses des Menschen. Das religiöse Problem des Schaffens ist das Problem von den Wegen der religiösen Erfahrung, das Problem der Schöpfung eines neuen Seins. Das Schaffen wird von der Religion weder erwogen noch gerechtfertigt; das Schaffen selbst ist die religiöse Rechtfertigung des Menschen vor Gott, die Anthropodizee. Die schöpferische Erfahrung ist eine besondere religiöse Erfahrung und ein besonderer religiöser Weg, die schöpferische Ekstase ist eine Erschütterung des ganzen menschlichen Wesens, das Heraustreten in eine andere Welt. Die schöpferische Erfahrung besteht neben der Erfahrung des Gebets und der Askese. Die schöpferische Erfahrung ist ursprünglich, hat ihre eigenen tiefen Wurzeln, ist nicht abgeleitet. Im besten Falle rechtfertigte das Christentum das Schaffen, aber erhob sich in seinen vorherrschenden Formen noch nicht bis zu dem Bewußtsein, daß nicht das Schaffen gerechtfertigt werden müsse, sondern das Leben durch das Schaffen. Wir stehen vor der Unvermeidlichkeit, uns durch das Schaffen zu

rechtfertigen, nicht unser Schaffen zu rechtfertigen. Der schöpferische Akt muß eine innere Selbstrechtfertigung enthalten, und jede äußere Rechtfertigung ist kraftlos und erniedrigend. Der Mensch rechtfertigt sich vor dem Schöpfer nicht nur durch die Sühne der Sünde, sondern auch durch das Schaffen eines höheren Lebens. Christi Liebe ist schon das Schaffen eines höheren Lebens. Das Schaffen ist die sich im Menschen entfaltende Energie der Liebe. Das schöpferische Erkennen ist eine ebensolche Manifestation der Liebesenergie wie auch die schöpferische Moral, die schöpferische Gemeinschaft der Menschen, die schöpferische Kunst. Gott erwartet vom Menschen nicht nur die Überwindung der Sünde, sondern auch die Manifestation schöpferischer Liebe, den Wagemut in der Liebe, d. h. die Erfüllung der menschlichen Bestimmung. Die menschliche Natur ist schöpferisch, weil sie ein Bildnis und Ebenbild Gottes des Schöpfers ist. Das religiöse Bewußtsein war von der Erlösung erfüllt, aber das Geheimnis der zu erlösenden menschlichen Natur selbst blieb verborgen. Das Erlangen der Ruhe in Gott wurde gewöhnlich als Überwindung der bösen und sündhaften menschlichen Natur gedacht, als Auslöschen dieser Natur, als Auflösung des Menschlichen im Göttlichen. Der Mensch macht in sich einen Platz für Gott frei und kehrt unbereichert in den Schoß Gottes zurück. Das war eine Abirrung zum Monophysitentum. Der Mensch, welcher seine Sünde sühnt, wünscht gleichsam, daß seine menschliche Natur aufhöre zu existieren, daß nur seine göttliche Natur existiere. Aber Christus ist Gott-Mensch. Er erlöst die menschliche Natur und stellt sie in ihrer Gottgleichheit und Gottessohnschaft wieder her. Und die menschliche Natur muß als schöpferische und schaffende Natur ewig existieren. Der Mensch muß sein. Gott bedarf seiner. Die Liebe setzt das Dasein zweier Naturen, das Dasein des Anderen voraus. Durch die Erlösung wird die menschliche Natur geläutert und verklärt, aber nicht ausgelöscht und vernichtet. Im Menschen verbirgt sich die Energie der schöpferischen Ekstase, und sie muß befreit werden.

§ 14

In der Tiefe aller echten Religion und aller echten Mystik liegt die Sehnsucht nach einer Überwindung der „Welt" als eines unwahren Seins, nach dem Siege über die „Welt" und, folglich, die Askese als der Weg zu dieser Überwindung und zu diesem Siege. Ohne das asketische Moment, d. h. die Überwindung der niederen Natur im Namen der höheren, den Sieg über „diese Welt" im Namen einer anderen, besseren ist das religiöse und mystische Leben undenkbar. Die Askese ist die allgemeingültige formale Methode aller religiösen und mystischen Erfahrung, obwohl der geistige Inhalt, welcher unter dieser formalen Methode verborgen ist, sehr verschieden sein kann. Man kann die formale, technische Ähnlichkeit in den Methoden der praktischen Mystik des östlichen Yoga und des östlichen Christentums nicht leugnen, obwohl der Geist dieser beiden Typen der Mystik sehr verschieden, sogar entgegengesetzt ist. Die mystische Praxis des Yoga ist der die Gnade entbehrende Weg von unten nach oben, der Weg mühevoller Anstrengungen, kein Weg der Liebe. Die mystische Praxis der östlichen Orthodoxie ist auf die Erlangung der Gnade gegründet, auf die Gegenwart Christi schon am Anfang des Weges, und vom Pathos der Liebe zu Gott durchdrungen. Aber es besteht eine formale technische und methodische Ähnlichkeit der Mystik des Hl. Simeon des Neuen Theologen mit der Mystik des Yoga. Hier wie dort haben wir eine Askese, eine Konzentration, einen Sieg über die Leidenschaften, eine Überwindung dieser „Welt" und ein Schauen einer anderen Welt. Die Askese ist einer von den ewigen Wegen der religiösen Erfahrung. Der religiöse Wert und die religiöse Wirksamkeit dieses Weges wird nicht bezweifelt. Dieser Weg gilt als religiös par excellence. Die „Welt" muß überwunden werden, und darum ist der Kampf mit den Leidenschaften, welche den Menschen an diese „Welt" schmieden, unvermeidlich. Die Askese ist nur eine Technik der religiösen Erfahrung, nur ihre formale Methodologie. Kein Mystiker erblickte in der Askese den Inhalt und das Ziel des religiösen Lebens, denn Inhalt und Ziel ist schon die andere Welt, die Erlangung des göttlichen Lebens. Von der Seite und aus der Ferne sehen wir eher eine Verneinung als eine Bejahung. Aber darunter ist das Leben in Gott, das Hineinwachsen in ein anderes Leben verborgen.

Doch vor uns erhebt sich die Frage: gibt es einen anderen religiösen Weg, eine andere religiöse Erfahrung — die Erfahrung der schöpferischen Ekstase? Die Erfahrung der schöpferischen Ekstase als religiöser Weg ist im kirchenväterlichen Bewußtsein und im Bewußtsein der alten Mystiker noch nicht enthüllt. Die schöpferische Erfahrung, die schöpferische Ekstase wird vom religiösen Bewußtsein entweder als etwas „Weltliches" und Leidenschaftliches völlig verworfen oder bestenfalls gestattet und erkauft. Das religiöse Bewußtsein erblickte bisher im Schaffen kein „geistliches" Tun, sondern ein „weltliches". Im besten Falle rechtfertigte das religiöse Bewußtsein das Schaffen. Aber diese religiöse Rechtfertigung des Schaffens selbst setzt voraus, daß das Schaffen außerhalb des religiösen Weges liegt. Frech und gottlos würde auch nur der Gedanke erscheinen, daß die schöpferische Erfahrung keiner religiösen Rechtfertigung bedarf, sondern selbst schon eine religiöse Erfahrung, ein religiöser Weg ist, welcher neben dem asketischen besteht. Die schöpferische Erfahrung ist nichts Sekundäres und darum einer Rechtfertigung Bedürftiges, — die schöpferische Erfahrung ist ein Primäres und darum Rechtfertigendes. Das Schaffen ist nicht weniger geistig und nicht weniger religiös als die Askese. In den religiösen Epochen des Gesetzes und der Erlösung wurde nur das „weltliche", kulturelle Problem des Schaffens gestellt und gelöst. Und man versuchte auf verschiedene Weise, den asketischen christlichen Weg mit einer Rechtfertigung des Kulturschaffens zu verbinden. Aber das religiöse Bewußtsein von dem Sinn des Schaffens war noch nicht vorhanden.

§ 15

Das Schaffen akzeptiert und hütet durchaus das evangelische Gebot, die „Welt" und das, was in der „Welt" ist, nicht zu lieben. Der Schaffende fühlt sich als nicht „von

dieser Welt". Das Schaffen ist eine Überwindung der „Welt", zwar eine andere als die Askese, aber ihr gleichwertige. Im schöpferischen Akt tritt der Mensch aus „dieser Welt" heraus und geht in eine andere Welt über. In dem schöpferischen Akt wird eine andere Welt erschaffen. Das Schaffen ist keine Anpassung an diese Welt, an die Notwendigkeit dieser Welt, — das Schaffen ist ein Überschreiten der Grenzen dieser Welt und eine Überwindung ihrer Notwendigkeit. Das Gebot des Evangeliums, die „Welt" nicht zu lieben und die „Welt" zu besiegen, bleibt auf ewig in Kraft. Denn die „Welt" nicht lieben, heißt frei sein und seine Kindschaft zu Gott an den Tag legen, der „Welt" anhängen, heißt dagegen Sklave der Notwendigkeit sein. Der schöpferische Akt ist ein Sich-Entfernen von der „Welt". Das Schaffen ist ein Lösen von Ketten. In der schöpferischen Ekstase wird die Schwere der Welt besiegt; die Sünde verbrennt, und eine andere höhere Natur scheint durch. Die Erfahrung der schöpferischen Überwindung der Welt ist eine qualitativ andere als die Erfahrung ihrer asketischen Überwindung. Es ist keine Erfahrung des Gehorsams, sondern eine Erfahrung des Wagemutes. In der kühnen schöpferischen Initiative verbrennt „diese Welt" ebenso wie in dem Werk des Gehorsams. Das Problem der religiösen Rechtfertigung der „Welt" kann vom christlichen Bewußtsein nicht gestellt werden. Die Rechtfertigung der „Welt" ist ein Kompromiß mit der Sünde, denn die „Welt" ist kein wahres Sein, und man soll sie nicht mit dem göttlichen Kosmos verwechseln. Der schöpferische Akt ist transzendent in bezug auf die „Welt", in ihm liegt ein Heraustreten aus der „Welt". Und die Unvollständigkeit der neutestamentlichen Offenbarung liegt gar nicht darin, daß das Christentum die „Welt" nicht rechtfertigt, sondern darin, daß es das Schaffen nicht rechtfertigt. Darin, daß das christliche Bewußtsein die „Welt" asketisch verneint (im evangelischen Sinn des Wortes) liegt die ewige Wahrheit des Christentums. Im historischen Christentum war das schöpferische Geheimnis des Kosmos noch nicht offenbart, aber es war in ihm viel von der „Welt". Und die gegenwärtige Verneinung der christlichen Askese zeugt von der Schwäche unseres Zeitalters. Zwischen dem Schaffen und der Askese ist kein Widerspruch und kein Gegensatz. Das Schaffen bejaht gar nicht das, was die Askese verneint. Darum liegt die Offenbarung des Schaffens außerhalb der evangelischen Negation der „Welt". Das Schaffen setzt die asketische Überwindung der „Welt" voraus. Das Schaffen setzt die Verarmung der „Welt" voraus, und die evangelische Armut ist der Weg zu einem neuen Schaffen.

Das wahre Schaffen kann nicht dämonisch sein, es ist stets ein Heraustreten aus der Finsternis. Das dämonisch Böse der menschlichen Natur verbrennt in der schöpferischen Ekstase, verwandelt sich in ein anderes Sein. Das Böse ist die Fesselung an diese „Welt" mit ihren Leidenschaften und ihrer Schwere. Die schöpferische Erhebung reißt von der Schwere dieser „Welt" los und verwandelt die Leidenschaft in ein anderes Sein. Der Teufel hat nicht die Kraft zum Schaffen, und was von ihm kommt ist nicht schöpferisch. Der Teufel lügt, daß er schaffe, er stiehlt von Gott und karikiert. In des Teufels Namen kann man nur zerstören und ein untergeschobenes, falsches Sein hervorbringen. Der Schöpfer kann dämonisch sein, und der Dämonismus kann sich in seiner Schöpfung ausprägen. Aber die große Schöpfung, die schöpferische Ekstase und der von ihr erzeugte schöpferische Wert können nicht dämonisch sein. Mag auch in der Natur Lionardos ein dämonisches Gift gewesen sein, so ist doch sein Dämonismus im schöpferischen Akt verbrannt, hat sich in ein anderes, von der „Welt" freies Sein verwandelt. In der Gioconda, im Bacchus, in Johannes dem Täufer scheint der Dämonismus der Lionardo'schen Natur durch. Aber sind denn die großen Werke des Lionardo'schen Genies dazu verdammt, im höllischen Feuer zu verbrennen? Nein, in diesen Werken ist das Böse der Lionardo'schen Natur schon verbrannt, und sein Dämonismus hat sich in ein neues Sein verwandelt, indem er durch die schöpferische Ekstase des Genies hindurchging. In der Gioconda ist eine ewige Schönheit, welche in das ewige, göttliche Leben eingehen wird. Das schöpferische

Leben ist ein ewiges und kein vergängliches Leben. Und wie kraftlos und erbärmlich ist das Moralisieren über große Werke! Die im schöpferischen Akt entstehende Schönheit ist schon der Übergang aus „dieser Welt" in eine andere, in den Kosmos, und in ihr kann die Finsternis nicht sein, welche noch in der sündhaften Natur des Schaffenden lag. Das wahre Werk des Genies gehört schon nicht mehr dem physischen Plan des Seins an, es hat keine materielle Schwere, es tritt in den befreiten Kosmos ein.

§ 16

Mit der Buße beginnt der Kampf wider die Finsternis der Sünde. Ohne das Sakrament der Beichte ist das geistige Leben undenkbar. Die Sünde muß nicht nur erkannt werden, sondern auch im Feuer der Buße verbrennen. Aber jeder, der den religiösen Weg der Buße ging, weiß, wie kompliziert und vielgestaltig dieser Weg ist. Auf dem Wege der Buße wird der Mensch von der drückenden bösen Vergangenheit befreit, und die Früchte des höheren Lebens reifen. Aber nicht jede Buße ist fruchtbringend. Die Buße kann auch keine Frucht tragen und bis zur Ertötung, bis zum geistigen Selbstmord gehen. Die Buße kann zur Verdichtung der Finsternis im eigenen Innern führen, zur gefährlichen Versenkung in sich selbst. Wenn der Weg der Buße einen toten Punkt erreicht, dann ist der Übergang auf einen anderen Weg mystisch unvermeidlich. Noch ein Schritt in der Buße, und der Mensch muß geistig sterben. Die heiligen Väter sagen, daß die Buße fruchtbringend sein soll, daß sie nicht zur geistigen Verzweiflung führen darf, denn die Verzweiflung ist die größte Sünde. Wenn die Buße in Verzweiflung übergeht, muß sie haltmachen, hat sie keine Rechtfertigung mehr, weil sie kein Licht gebiert, nicht gnadenreich ist. Dieser Punkt der Verzweiflung und der Ertötung des Geistes bezeichnet den unvermeidlichen Übergang auf einen anderen Weg des geistigen Tuns. Der ganze Wert der Buße liegt in der Geburt zu einem neuen Leben. Wenn die tote Verzweiflung eintritt, durch die Buße zu einem neuen Leben zu gelangen, wenn das Dunkel im Inneren seine letzte Verdichtung und Konzentration erreicht hat, dann verliert die Buße ihren Wert und muß selbst überwunden werden. Und es bleibt nur ein Weg der Rettung vom geistigen Tode, von der eigenen sich manifestierenden Finsternis — der Weg einer schöpferischen Erschütterung des Geistes. Geheimnisvoll und wunderbar verwandelt sich die Buße in eine schöpferische Erhebung und belebt den erstorbenen und erlöschenden Geist; seine schöpferischen Kräfte werden befreit. Das Schaffen kann die Buße nicht ersetzen. Der Weg der Buße ist unvermeidlich ... aber die schöpferische Ekstase und die schöpferische Erhebung sind die Geburt zu einem neuen Leben. Für das Schaffen selbst ist die Buße notwendig, aber die schöpferische Erschütterung unterscheidet sich qualitativ von der Erschütterung des Büßenden. Auch im Schaffen wird die Sünde besiegt, und das Dunkel verbrennt, aber es ist ein anderer geistiger Weg als der Weg der Buße. An und für sich ist die Buße noch keine Wiedergeburt. Die Wiedergeburt ist schon eine schöpferische Erhebung. In der schöpferischen Wiedergeburt verbrennt die Finsternis, welche in der Buße nicht verbrennen konnte, und sie wird eingeäschert. In der schöpferischen religiösen Erfahrung liegt keine negative, sondern eine positive Überwindung der „Welt". Die „Welt" muß asketisch und schöpferisch besiegt werden. Asketisch und durch Buße allein kann man die „Welt" nicht bezwingen, kann man die Sünde und die Finsternis nicht endgültig verbrennen. Die kirchenväterliche Askese war einstmals ein neues Wort, eine neue Tat in der Welt, ein heroischer Widerstand gegen die alte Natur Adams. Aber in der kirchenväterlichen Askese kann eine Erstarrung eintreten. Der Geist der Askese kann verknöchern und der Trägheit verfallen. Der Hl. Isaac der Syrer war zu seiner Zeit sprudelndes Leben und wird ewig lebendig bleiben. Der Hl. Isaac der Syrer widersetzte sich übermenschlich der alten Natur, in ihm war eine Dynamik in der Richtung des größten Widerstandes gegen diese Natur. Aber diejenigen, welche gegenwärtig den Hl. Isaac den Syrer restaurieren, können der

Quell einer geistigen Erstarrung sein. Das Asketentum war beweglich, jetzt ist es unbeweglich geworden. Die Welt strebt jetzt neuen Formen der asketischen Disziplin zu, dem Mönchtum in der Welt.

§ 17

Das Christentum ist nicht mehr jung — es besteht schon bald 2000 Jahre. Die christliche Kirche ist alt. Man kann das Christentum nicht an dem individuellen Alter des Menschen, an seinen individuellen Verdiensten, an dem Grade seines Sieges über die Sünde messen. Jeder von uns ist Christ nicht dreißig oder vierzig, auch nicht fünf Jahre lang, wenn man die Zeit der individuellen Bekehrung rechnet, sondern 2000 Jahre lang. Jeder von uns empfängt die universale religiöse Erfahrung des Christentums. Im Christentum sind Weltzeiten und -fristen. Es ist irrtümlich, das Alter des Christentums an unserem kurzen Leben zu messen. Das Weltalter des Christentums, die Weltzeiten und -fristen der religiösen Offenbarung hängen nicht von meinen persönlichen Verdiensten im Kampfe mit der Sünde ab. Mir kann mehr offenbart sein, nicht darum, weil ich besser, religiös vollkommener bin als der, welcher vor 1000 Jahren gelebt hat, sondern weil ich zu anderen Zeiten und Fristen lebe, weil das Christentum jetzt in einem anderen Alter ist. Der Erwachsene ist nicht besser als das Kind, nicht sündloser, aber ihm wird mehr offenbart. Nur das individualistische Bewußtsein mißt das Alter des Christentums am individuellen Alter. Der religiöse Individualismus, für welchen nur das Bewußtsein des individuellen Aufstiegs besteht, tritt in einen Konflikt mit der Idee der Kirche als universalen Organismus ein, welcher überpersönliches Leben besitzt. Es gibt nicht nur ein religiöses Alter des individuellen Menschen, sondern auch der Kirche. Und nun tritt der universale Organismus der Kirche in das kritische Alter ein. Die Heiligkeit ist in der Welt karg geworden, die Menschheit ist der Gabe der Heiligkeit gleichsam verlustig gegangen. Die alte christliche Heiligkeit allein ist machtlos, den Menschen in die schöpferische religiöse Epoche hinüberzuleiten. Auf jedem

von uns liegt die Verantwortlichkeit des christlichen Weltalters, nicht nur die des persönlichen Alters. Ein kraftloser Neid gegenüber dem religiösen Leben der Vergangenheit nagt an den zeitgenössischen Christen. Und diese Bedrücktheit des Geistes paralysiert das Schaffen. Im Laufe der ganzen neueren Geschichte vollzog sich eine starke Anspannung und Krisis des anthropologischen Elementes. Das Christentum muß die Qual Nietzsches, die Qual der Helden Dostojewskijs beantworten. Gegenwärtig hat das Christentum seine Aufgaben. Wir müssen das religiöse Feuer der Urchristen haben, können aber nicht zum Urchristentum zurückkehren. Wir stehen vor der Aufgabe, das Verhältnis der Heiligkeit und der Genialität, der Erlösung und des Schaffens sinnvoll zu machen.

§ 18

Anfang des 19. Jahrhunderts lebte der größte russische Genius — Puschkin und der größte russische Heilige — Serafim von Ssarow. Puschkin und der Heilige Serafim lebten in verschiedenen Welten, kannten einander nicht, berührten einander niemals in irgendeinem Punkt. Die gleichwertigen Majestäten der Heiligkeit und der Genialität sind unvergleichbar, inkommensurabel, scheinen verschiedenen Seinsordnungen anzugehören. Die russische Seele kann auf das Genie Puschkins und auf die Heiligkeit Serafims gleich stolz sein. Und sie würde in gleichem Maße verarmen, gleichviel ob man ihr nun Puschkin fortnähme oder Serafim. Und da frage ich nun: wäre es wohl für das Schicksal Rußlands, für das Schicksal der Welt, für die Ziele der Göttlichen Vorsehung besser, wenn in Rußland Anfang des 19. Jahrhunderts nicht der Heilige Serafim und der große Genius Puschkin, sondern zwei Serafims, zwei Heilige gelebt hätten? Wenn Alexander Puschkin ein dem Hl. Serafim gleicher Heiliger gewesen wäre, wäre er kein Genie, kein Dichter, kein Schöpfer gewesen. Aber ein religiöses Bewußtsein, welches eine derjenigen Serafims gleichartige Heiligkeit als einzigen Weg des Aufstiegs anerkennt, muß eine der Puschkinschen gleichartige Genialität als des religiösen Wertes bar, als unvoll-

kommen und als Sünde ansehen. Nur wegen seiner religiösen Schwäche, seiner Sünde und Unvollkommenheit war Puschkin ein genialer Dichter und kein dem Serafim gleicher Heiliger. Für die Göttlichen Ziele wäre es besser gewesen, wenn in Rußland zwei Heilige gelebt hätten, und nicht ein Heiliger und ein Dichtergenie. Puschkins Werk kann nicht religiös bewertet werden, denn die Genialität wird nicht als der Weg eines geistigen Aufstiegs anerkannt, das Schaffen des Genius gilt nicht als religiöse Tat. Puschkins „weltliches" Werk kann nicht mit den „geistlichen" Werken des Heiligen Serafim verglichen werden. Im besten Fall wird Puschkins schöpferisches Werk vom religiösen Bewußtsein zugelassen und gerechtfertigt, aber man erkennt in ihm keine religiöse Tat. Für Puschkin wäre es besser gewesen, Serafim gleich zu sein, sich von der Welt ins Kloster zu entfernen, den Weg des asketischen geistlichen Werks zu betreten. In diesem Fall hätte Rußland seinen größten Genius eingebüßt, wäre schöpferisch verarmt; aber das Schaffen des Genius ist nur die Kehrseite der Sünde und der religiösen Ohnmacht. Für das Werk der Erlösung ist kein Schaffen, ist keine Genialität notwendig, sondern nur Heiligkeit. Der Heilige erschafft sich selbst als ein in sich vollkommeneres Sein. Das Genie schafft große Werke, vollbringt große Taten in der Welt. Nur das Schaffen errettet sich selbst. Das Schaffen großer Werte kann zugrunde richten. Der Hl. Serafim schuf nichts außer sich selbst und verwandelte dadurch die Welt. Puschkin schuf Großes, unermeßlich Wertvolles für Rußland und für die ganze Welt, aber sich selbst schuf er nicht. In dem Schaffen des Genius ist etwas von einem Opfer seiner selbst enthalten. Das Tun des Heiligen ist vor allem Selbstgestaltung. In seinem genial-schöpferischen Heraustreten aus sich selbst richtete Puschkin seine Seele gleichsam zugrunde.

Und hier entsteht nun die Frage: liegt nicht in dem Opfer des Genius, in seinem schöpferischen Außer-sich-sein eine andere Heiligkeit vor Gott, ein anderes religiöses Tun, welches der kanonischen Heiligkeit gleichwertig ist? Ich habe

den starken Glauben, daß nicht nur die Heiligkeit Serafims, die seine Seele rettete, vor Gott wertvoll ist, sondern auch Puschkins Genialität, die vor den Menschen seine Seele gleichsam verdarb. Der Weg der Genialität ist auch ein religiöser Weg. Das Schaffen des Genius ist kein „weltliches", sondern ein „geistliches" Tun. Es ist segensreich, daß bei uns der heilige Serafim und der Genius Puschkins, nicht aber zwei Heilige statt dessen gelebt haben. Für die göttlichen Ziele in der Welt ist die Genialität Puschkins ebenso notwendig wie die Heiligkeit Serafims. Und wehe, wenn uns der Genius Puschkins von oben nicht beschert worden wäre; mehrere Heilige könnten in dieser Not keinen Trost bieten. Mit Serafims Heiligkeit allein ohne den schöpferischen Genius Puschkins wird das schöpferische Ziel der Welt nicht erreicht. Nicht alle können Heilige sein, aber alle sind von Gott zur Heiligkeit vorausbestimmt. Die Heiligkeit ist eine Erwählung und Bestimmung. In der Heiligkeit ist eine Berufung. Die Idee der Berufung ist ihrem Wesen nach eine religiöse Idee, und die Erfüllung der Berufung ist eine religiöse Pflicht. Wer seine Berufung nicht erfüllt, der vergräbt die Gaben in die Erde, begeht eine schwere Sünde vor Gott. Zum Wege der Genialität ist der Mensch ebenso erwählt und vorausbestimmt wie zum Wege der Heiligkeit. Es gibt ein der Genialität Geweihtsein, wie es ein der Heiligkeit Geweihtsein gibt. Puschkin war ein geweihtes Schöpfer-Genie, und er konnte nicht nur nicht heilig sein, sondern er sollte es auch nicht. Die Genialität ist eine andersartige Heiligkeit. In ihr enthüllt sich das anthropologische Geheimnis, das Geheimnis vom Menschen. Es ist Gott wohlgefällig, daß sich die menschliche Natur nicht nur in der frommen Demut entfalte, sondern auch im schöpferischen Wagemut.

Der schöpferische Weg des Genius fordert ein Opfer, kein geringeres Opfer als der Weg der Heiligkeit. Auf dem Wege der schöpferischen Genialität muß man sich von der „Welt" lossagen, die „Welt" besiegen. Die Genialität ist tragisch, sie geht in die „Welt" nicht ein und wird von der „Welt" nicht angenommen. Die Genialität ist ein geschlossenes Sein,

eine universale Eigenschaft, eine universale Wahrnehmung der Dinge, ein universaler Trieb zu einem anderen Sein. Die Genialität ist eine Eigenschaft des Menschen, nicht nur des Künstlers, des Gelehrten, des Denkers, des Politikers. Die Genialität ist die Entfaltung der schöpferischen Natur des Menschen, seiner schöpferischen Bestimmung. Der der Genialität Geweihte ist außerstande, sich in dieser Welt zu erhalten, besitzt nicht die Fähigkeit, sich den Forderungen dieser Welt anzupassen. Das geniale Leben kennt Augenblicke der ästhetischen Seligkeit, aber es kennt keine Ruhe und kein Glück, es befindet sich in einem tragischen Zwiespalt mit der umgebenden Welt. Es ist nur allzu bekannt, wie traurig das Los der Genies ist. Selbst jene Genies, deren Leben sich äußerlich glücklich gefügt hat, wie z. B. Goethe und Tolstoi, waren innerlich dem Selbstmord nahe. Die Genialität ist weiter als das Genie, sie ist vielen zu eigen, welche man nicht Genie nennen kann. Die Potenz der Genialität ist in der schöpferischen Natur des Menschen angelegt. Die Genialität unterscheidet sich in radikaler Weise vom Talent, welches eine differenzierte Gabe ist, die den Forderungen der getrennten Kultursphären entspricht.

§ 19

Zur Entfaltung der religiösen Anthropologie ist nicht nur die Verehrung der Heiligkeit, sondern auch die Verehrung der Genialität erforderlich. Der Schöpfer hat den Menschen zur Genialität vorausbestimmt. Das ontologische Element der Genialität muß bejaht und entwickelt werden wie ein religiöses Tun, wie ein Weg des Sieges über die „Welt". Der Wille zur Genialität ist schon darum möglich, weil die Genialität vor allem ein Wille, ein leidenschaftlicher Wille zu einem anderen Sein ist. Aber der Wille zur Genialität darf kein romantisches Genialtun sein. Die Genialität ist eine positive Entfaltung des Bildnisses und Ebenbildes Gottes im Menschen, eine Entfaltung der schöpferischen Natur des Menschen, einer geschlossenen Natur, welche nicht „von dieser Welt" ist. Das alte christliche Bewußtsein glaubt gleichsam, daß sich auf den höchsten Stufen der Heiligkeit das schöpferische Geheimnis des Seins enthüllt, ein tieferes Geheimnis als dasjenige, welches sich im Schaffen des Genies offenbart. Auf den höchsten Stufen seines geistigen Aufstiegs enthüllen sich dem Heiligen die höhere Erkenntnis, die höhere Schönheit und das Geheimnis des Schaffens. Die höchsten Gaben werden gleichsam als Lohn für die Heiligkeit empfangen, und außerhalb der Heiligkeit kann man sie nicht erlangen. Nur der Heilige ist ein wahrer Gnostiker und ein wahrer Dichter. In der Kontemplation erkennt der Heilige die letzten Geheimnisse und bringt die Schönheit hervor, indem er sich selbst erschafft. Dieses Bewußtsein überläßt der Genialität nichts, — gibt der Heiligkeit alles. Kann man denn aber zugeben, daß die gnostische oder dichterische Gabe von dem Grade der Heiligkeit abhängen? Die gnostische Gabe Jakob Böhmes und die Erkenntnisgabe Leibnizens waren doch stärker als bei dem Hl. Franziskus, die dichterische Gabe Puschkins und die künstlerische Gogols — stärker als bei dem Hl. Serafim. Der Genialität Böhmes und Leibnizens, Puschkins und Gogols enthüllte sich das, was sich der Heiligkeit Franziskus' und Serafims nicht enthüllte. Nicht-Heilige und Nicht-Vollkommene können eine größere Gabe der Erkenntnis und der Schönheit besitzen als Heilige und Vollkommene. Gottes Gaben sind mannigfaltig, und mannigfaltig sind die Wege zu Gott. Sind denn vor dem christlichen Bewußtsein jene Weltgenies gerechtfertigt, die es wagten, ohne Heiligkeit zu schaffen? Das ist das Problem der religiösen Anthropologie. Im Christentum ist nicht nur das mit Mühe erworbene, auf fertigen Verdienst gegründete Lebensgefühl angelegt, sondern auch das geschenkte, gnadenreiche. Jede Gabe ist ein Geschenk. Gerade das Christentum enthält die Lehre von der geschenkten Gnade und unterscheidet sich dadurch völlig von dem religiösen Bewußtsein Indiens, welches das Gesetz der Karma-Gerechtigkeit lehrt. Das Schicksal des Menschen ist nicht nur ein mit Mühe erarbeitetes, sondern auch ein geschenktes, von der Gnade verliehenes Schicksal. Auf dem Wege der schöpferischen Ge-

nialität ist die Entstehung eines neuen Mönchtums in der Welt möglich. Dieser Weg fordert keinen geringeren Verzicht auf die „Welt" und ihre Güter als der Weg des alten Mönchtums.

§ 20

Die gegenwärtige Kultur hat sich einer tiefgehenden Krisis genähert, und dieser Krisis liegt der Zusammenbruch des Humanismus zugrunde. Unsere Zeit ist in vielem der Zeit des Zusammenbruchs der antiken Welt und der Erwartung eines neuen religiösen Lichtes ähnlich. In einer sich dem Verfall zuneigenden Kultur erwacht die religiöse Sehnsucht. Aus dem Inneren aller Sphären der Kultur, aller ihrer besonderen Teile: der Philosophie, der Wissenschaft, der Kunst, des sittlichen Bewußtseins, des Gemeinwesens beginnt eine Bewegung zur religiösen Verklärung, zum religiösen Schaffen. Aber die Sehnsucht nach dem Schaffen verbindet sich mit der schöpferischen Ohnmacht. Die besten Menschen sind von der scharfen Empfindung der Gemeinheit und Mißgestalt der Kultur, die in eine gottlose Zivilisation übergegangen ist, von der Abgeschmacktheit und Mißgestalt des gegenwärtigen Lebens vergiftet. Die Kultur ist heilig in ihren Wahrheiten und ihrer Natur nach symbolisch. Aber die Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts hat sich von ihren heiligen Ursprüngen entfernt und ist ihrer symbolischen Natur untreu geworden. In ihr ist die verzehrende Lebensgier erwacht, welche die heilige Symbolik der antiken Kultur vernichtet. Die Kultur hat aufgehört, in sich geschlossen und organisch zu sein. Die Analyse erstickt den Drang zum geschlossenen Sein. Immer schärfer tritt der tragische Widerspruch von Kultur und „Leben" ins Bewußtsein, und der schöpferische Wille richtet sich auf das Schaffen des „Lebens", nicht auf das Schaffen der Kultur. Die Kultur ist der Mißerfolg des „Lebens". Sie ersetzt das Leben, das Sein durch Symbole. Auf den Gipfeln der Kultur quält den Menschen der Gegensatz zwischen dem Schaffen-sollen und dem Seinsollen. Die Genies schufen, existierten aber nicht in genügendem Maße; die Heiligen existierten, schufen aber nicht

genügend. Das Schaffen wurde aus Unvollkommenheit und Mangel geboren. Wer allzu vollkommen ist, hört auf zu schaffen. Es besteht ein tragischer Antagonismus zwischen dem vollkommenen Menschen als Werk des göttlichen Schaffens und dem vollkommenen menschlichen Schaffen als Werk der Aktivität des Menschen selbst. Das Schaffen scheint einerseits der Vollkommenheit des Menschen, andererseits der Vollkommenheit der Kultur antagonistisch zu sein. Das Schaffen ist in einer Zwangslage, es wird von einander feindlichen Trieben erdrückt — dem Trieb zur Vollkommenheit der Seele und dem Trieb zur Vollkommenheit der Kulturwerte. Es ist wichtig, den dreifachen Antagonismus aufzudecken: den Antagonismus des Erschaffens von Kulturwerten und des Erschaffens der persönlichen Vollkommenheit, den Antagonismus des Schaffens und der Kultur und den Antagonismus des Schaffens und der persönlichen Vollkommenheit. Nur eine schöpferische religiöse Epoche kann alle drei Antagonismen überwinden und die Vollkommenheit des Menschen und diejenige seiner Schöpfungen in eins verwandeln.

Die Kultur ist in ihrem innersten Wesen und in ihrem religiösen Sinn ein großer Mißerfolg. Die Tragödie des Schaffens liegt darin, daß der schöpferische Akt seine Aufgabe niemals verwirklicht, daß alle seine Verwirklichungen in der Kultur einen Mißerfolg im Sein darstellen. Der schöpferische Drang wird in seiner Verwirklichung schwer und wird niedergezogen. Anstatt eines neuen Lebens, eines neuen Seins bringt der schöpferische Akt philosophische und wissenschaftliche Bücher, Sammlungen von Versen, Bilder und Statuen, gesellschaftliche Institutionen und Sitten hervor. Darin liegt eine tragische Nichtübereinstimmung mit der Absicht der Schöpfer, mit ihrem schöpferischen Glühen. Philosophie und Wissenschaft sind ein Mißerfolg in der schöpferischen Erkenntnis der Wahrheit; Kunst und Literatur sind ein Mißerfolg im Schaffen der Schönheit; Familie und Geschlechtsleben sind ein Mißerfolg im Schaffen der Liebe; Moral und Recht sind ein Mißerfolg im Schaffen mensch-

licher Beziehungen; Wirtschaft und Technik sind ein Mißerfolg der schöpferischen Herrschaft des Menschen über die Natur. Die Kultur in allen ihren Manifestationen ist ein Mißerfolg des Schaffens, ist die Unmöglichkeit, eine schöpferische Umgestaltung des Seins zu erreichen. Aber selbst der Mißerfolg der Kultur ist ein heiliger Mißerfolg. Die Kultur erschafft eine große Symbolik, welche von anderen Welten, von einer anderen Wirklichkeit spricht. Aber diese andere Welt, diese andere Wirklichkeit ist in der Kultur nicht gegeben. Die Kultur schmiedet das menschliche Leben in irgendeinem Mittelreich zusammen, sie läßt ein Fortschreiten bis zum Ende, bis zu den Grenzen in keiner Richtung zu. Aber jede Kultur hat eine fatale Neigung zum Abblühen und zum Verfall, zur Erschöpfung. Sie entfernt sich von ihren geistigen Ursprüngen und schleift sich ab. Die Selbstbejahung des menschlichen Willens und der menschlichen Vernunft unterspült die Fundamente der Kultur. Die Kultur hat religiöse Grundlagen, aber in ihrer Entwicklung ist sie geneigt, diese religiösen Grundlagen zu verneinen. Dann fällt ihre heilige Symbolik zusammen. Die Kultur ist unmöglich ohne heilige Überlieferung, ohne Ahnenkult. Aber die Freiheitsprüfung in der Kultur führt zum Verrat an ihrer heiligen Überlieferung. Die Kultur gelangt zur „Aufklärung", zum Bruch mit der Überlieferung, zur Bejahung der irdischen Lebensgier, welche sich als realste darstellt. Dann geht die Kultur zugrunde und die Zivilisation beginnt. Die Zivilisation ist ihrem Fundament nach nicht religiös. Sie ist pragmatisch und nicht symbolisch. In ihr ist schon keine Genialität, kein Blühen der Philosophie und Kunst. Sie ist technisch und mechanisch, nicht organisch. Sie ist beseelt vom Willen nach irdischer Macht, nach Genuß des „Lebens". Die Schöpfer der Zivilisation bilden sich ein, daß sie von der symbolischen Kultur zum wahren „Leben" übergehen, sich des „Lebens" technisch bemächtigen. Aber das ist nur der Selbstbetrug eines oberflächlichen und verwüsteten Bewußtseins. Dieses „Leben" ist kein wahres Leben, sondern nur ein scheinbares — kein seinserfülltes „Leben". Die wütende

Lebensgier tötet das wahre Leben. Das wahre Leben setzt die asketische Selbstbegrenzung der Lebensgier, die Vereinigung des menschlichen Willens zum Leben mit dem göttlichen Willen zum Leben voraus.

Man kann vier Epochen feststellen, durch welche der historische Prozeß hindurchgeht, vier Momente des historischen Schicksals der Menschheit — die Barbarei, die Kultur, die Zivilisation und die religiöse Verklärung. Die Barbarei ist das natürliche Element, welches die Kultur umarbeiten muß. Die Kultur ist der Weg, auf welchem der Mensch von der Natur zu Gott geht. Aber dieser Weg ist ein tragischer Weg, er ist kein leichter und kein gerader Weg. In der Kultur erwacht das Bewußtsein ihres Mißerfolgs, des Mißerfolges des Lebens. Und der Wille selbst zum Leben rüttelt an der Kultur. Aber der Wille zum Leben kann zwei einander polar entgegengesetzte Richtungen haben — die Richtung zur Zivilisation, zu einer technischen Umgestaltung des Lebens zugunsten des Wachstums seiner Macht und zu seinem Genuß und die Richtung zur religiösen Verklärung. Und auf den Gipfeln einer späten, untergehenden Kultur manifestieren sich diese beiden Richtungen des Willens zu einer Umgestaltung des Lebens, zu einer Erlangung des Lebens. Die Kultur hat in der Epoche der Zivilisation immer einen romantischen, keinen klassischen Stil. Die Romantiker sind die letzten Menschen einer sich dem Verfalle zuneigenden Kultur, welche von der Mißgestalt der triumphierenden Zivilisation verwundet sind. Die Zivilisation ist die letzte Etappe der Prüfungen der menschlichen Freiheit. Im Hervorbringen der gottlosen Zivilisation gibt die Freiheit des Menschen den Überfluß ihrer Kräfte nicht an Gott. Aus dem Schoße dieser Zivilisation muß sich jenes Grenzreich „dieser Welt" entfalten, welches dem zukünftigen Reiche Christi polar entgegengesetzt ist. Die Freiheit kann zum wahren und zum scheinbaren Leben führen, zum Sein und zum Nichtsein. Aber zum wahren Leben, zum höheren Sein kann nur die Freiheit des in Christo wiedergeborenen Menschen führen, die durch Gnade verklärte Freiheit.

In seinem letzten geheimnisvollen Wesen ist das schöpferische Leben kirchlich. Die von der Gnade Christi verklärte freie Menschheit ist das Gottmenschentum, ist die Kirche Christi. Der Wille zum Leben in der religiösen Verklärung ist der Wille zur Umgestaltung der Kultur in die Kirche. In der Geschichte war die Kirche ein getrennter Teil der Kultur, sie war symbolisch wie alle Kultursphären, sie war noch keine religiöse Verwandlung des Lebens, sondern nur ein Symbol dieser Verwandlung in den Dogmen und im Kultus. Die neue, schöpferische, religiöse Epoche kann nur einen Übergang der Kirche aus der Epoche der Kultur in die Epoche der religiösen Verklärung bedeuten. Auch die Kirche geht durch die Epochen der Barbarei, der Kultur, der Zivilisation und der religiösen Verklärung hindurch. Alles, was in der Epoche der Kultur heilig und wahrhaft ontologisch war, muß in die Kirche der Epoche der schöpferischen Umgestaltung des Lebens übergehen. In die Kirche wird alles eingehen, was sich dem äußeren kirchlichen und kulturellen Bewußtsein als jenseits der Umgrenzung der Kirche befindlich darstellte. Die religiöse Verwandlung der Kultur in das Sein wird die schöpferische Antwort der menschlichen Freiheit an Gott sein. Alsdann wird die Kirche in Wahrheit Gottmenschentum sein. In religiöser Hinsicht wird das die geheimnisvolle Umkehr zum Kommenden Christus, zur Auferstehung der Welt bedeuten. Der Kommende Christus, der Christus in Kraft und Herrlichkeit wird in der Welt erscheinen, wenn der Mensch das freie Werk seiner schöpferischen Hinwendung zu Seinem Bilde vollbringen wird, wenn sich im Menschen nicht nur das Geheimnis der Erlösung vollziehen, sondern auch das Geheimnis seiner schöpferischen Macht offenbaren wird. Aber man kann sich die Erfüllung dieses religiösen Schicksals nicht optimistisch vorstellen. Die unerbittliche Erkenntnis des Bösen und der heroische Kampf dagegen wird der religiösen Vollendung der Geschichte vorausgehen. Die Welt spaltet sich, in ihr wächst nicht nur ein noch nie geschautes Gutes, sondern auch ein noch nie geschautes Böses, nicht nur ein neues Licht, sondern auch eine

neue Finsternis. Neue Verlockungen und Versuchungen lauern auf den Menschen. Der Boden wird zermürbt, alles doppelt sich und wird zweideutig. Das Böse erscheint in Gestalt des Guten. Das eben ist die Versuchung des Antichrist. Das urerschaffene Chaos regt sich wieder im tiefsten Innern der Natur des Menschen und der Natur der Welt. Und neue unerhörte Formen der Knechtschaft bedrohen den Menschen. Nicht die ursprüngliche Barbarei, die Barbarei der Wälder und Felder, welche für eine alt werdende Kultur den Zufluß elementarer Kräfte bedeuten kann, ist für die Menschheit furchtbar — furchtbar ist vielmehr die zivilisierte Barbarei, die Barbarei unter Maschinen und inmitten eines mechanisch organisierten Lebens. Die Selbstbejahung der menschlichen Freiheit kann zur äußersten Knechtschaft führen, in welcher das Sein in das Nichtsein übergeht. Das eben ist die Tragödie des historischen Schicksals der Menschheit. Über sie sind nur antinomische Gedanken möglich, welche zum Geheimnis der religiösen Verklärung hinführen.

§ 21

Wenn eine schöpferische Epoche im Christentum möglich ist, so wird sie mit dem Gefühl des Endes, mit einer eschatologischen Perspektive des Lebens verbunden sein. In ihr muß sich die prophetische Seite des Christentums entfalten. Um das Antlitz Christi in der Kraft und in der Herrlichkeit zu erblicken, muß der Mensch die Kraft und die Herrlichkeit in sich vermöge eines schöpferischen Aktes durch Christum entfalten. Dieser schöpferische Akt muß auf eine religiöse Umgestaltung der Welt gerichtet sein, nicht auf das Hervorbringen einer säkularisierten Kultur. Die Erlösung wird in der Welt niemals vollendet werden, wenn die anthropologische Selbstoffenbarung nicht erfolgen wird. Die konservative Feindschaft gegen das religiöse Schaffen ist eine Befestigung der schlechten Unendlichkeit in der Erlösung selbst, der Widerstand gegen die Vollendung, die Erfüllung und das Ende der Erlösung. Aber das bedeutet, sich dem Ausgang des Weltprozesses und dem Erscheinen des Kommenden Christus end-

gültig widersetzen. Die pessimistischen Vorahnungen des in die Welt kommenden, antichristlichen Bösen und die Erkenntnis der trostlosen Tragödie der Kultur dürfen die religiöse Pflicht der schöpferischen Entfaltung der menschlichen Natur nicht abschwächen. Die Kirche Petri, die Kirche der religiösen Führung der Volksmassen, hat ihr großes Werk in der Welt vollbracht und das christliche Heiligtum bis zu den letzten Zeiten der Menschheit bewahrt. Aber die kirchliche Wiedergeburt kann nur unter dem Zeichen der Johanneischen Kirche und mystischen Überlieferung stehen. Die Petrinische und die Johanneische Kirche sind zwei Aspekte der einen Kirche Christi, ein mehr äußerlicher und ein mehr innerlicher, verborgener. In der Johanneischen Kirche, der Kirche der apokalyptischen Zeiten, entfalten sich endgültig Christi Freiheit und Christi Liebe, werden die alttestamentlich-gesetzlichen Elemente im Christentum überwunden. Die russische Orthodoxie war eben das Johanneische Christentum in seinem verborgenen Wesen, wiewohl nicht genügend manifestiert und aktualisiert. In dem russischen religiösen Element und in der russischen religiösen Idee ist der Boden für eine neue schöpferische Epoche im Christentum angelegt.

Die Tragödie des Schaffens und die Krisis der Kultur werden von dem russischen nationalen Genius mit besonderer Schärfe erlebt. In der Struktur der russischen Seele ist ein Widerstand gegen jenes Schaffen, welches eine mittlere bourgeoise Kultur hervorbringt, ist ein Schaffensdurst, welcher ein neues Leben und eine neue Welt erschafft. In einem einheitlichen, geistigen Akt strebt die russische Seele nach einer Verklärung und Umgestaltung der Welt, zu einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Auf dem Boden einer differenzierten und säkularisierten Kultur kann Rußland nur ein sekundäres, der Kultur in geringem Maße fähiges Land sein. Die russische Seele ist gewohnt, jeden schöpferischen Drang einem Lebendig-wesenhaften unterzuordnen, sei es nun die religiöse, die sittliche oder die gemeinschaftliche Wahrheit. Den Russen ist ein Kultus der Kulturwerte nicht eigentümlich. Der russische Wahrheitssucher will nicht weniger

als eine vollständige Umgestaltung des Lebens, als eine Rettung der Welt. Das ist ein nationaler Zug. Die Tragödie des Schaffens und die Krisis der Kultur haben ihre äußerste Zuspitzung bei den großen russischen Schriftstellern, bei Gogol, Dostojewskij und Tolstoj erfahren. Den Russen ist der Geist der Pilgerschaft und das leidenschaftliche Suchen der Gottesstadt und der Göttlichen Wahrheit eigentümlich. Rußland ist berufen, das Problem der Beziehung des christlichen Bewußtseins zum Schaffen und zur Kultur mit äußerster Schärfe zu stellen. Im Westen verdunkelt die Größe und die Verfeinerung seiner Kultur die Stellung dieses Problems. Der westliche Mensch ist gebundener als der russische. Unser russisches historisches Schicksal ist ein ganz besonderes Schicksal, welches demjenigen anderer Völker unähnlich ist. Die Widersprüche unserer Natur waren den Menschen des Westens stets unbegreiflich. Wir haben den Humanismus nicht so erlebt, wie ihn die Westeuropäer erlebt haben, aber schärfer als der Westen erleben wir die Krisis des Humanismus. In unserer Geschichte haben wir keine solche Aktivität gezeigt wie die Westeuropäer, aber das religiöse Problem des Menschen stellen wir schärfer. Unser größtes Genie — Dostojewskij — geht völlig im Stellen dieses Problems auf. Stets waren die Russen von der Sehnsucht nach einer religiösen Umgestaltung des Lebens intensiv erfüllt. Die gesamte russische Literatur des 19. Jahrhunderts ist ein Heraustreten über die Grenzen der Kultur, sie ist vom Willen nach einer religiösen Umgestaltung des Lebens erfüllt. Das zeigte sich im Schicksal Gogols, Dostojewskijs und Tolstojs. Damit ist der religiöse Gedanke erfüllt von Tschaadajew und den Slawophilen bis zu W. Ssolowjow, K. Leontjew, N. Fjodorow und den modernsten religionsphilosophischen Strömungen. Sie sind erfüllt von einer heiligen Unzufriedenheit mit der Kultur, von dem Durst ihrer Umgestaltung in die Kirche, der Erlangung eines höheren Seins. Der Geist des russischen Volkes nimmt die säkularisierte Kultur nicht an und stellt damit die Frage des religiösen Schaffens. Die russische Idee ist die Idee einer theonomen Kultur. Aber das

ist eine freie Theonomie. Auf seinem positiven Pol ist der russische Geist der Apokalypse zugewandt. Auf seinem negativen Pol droht ihm stets die Gefahr einer Hinneigung zum Nihilismus. Darum erreicht bei den Russen die antichristliche Versuchung des umgekehrten Ebenbildes des Gottesreiches, des gottlosen Reiches dieser Welt ihre größte Schärfe und extremste Zuspitzung. Das russische Volk ist darum das am meisten apokalyptische Volk. Die religiöse Anthropologie kann nur eine eschatologische und apokalyptische sein. Das Problem des Menschen kann nur durch die Hinwendung zum Kommenden Christus, zur Wiederkunft Christi eine religiöse Lösung finden. Die neue schöpferische Epoche im Christentum wird in Rußland beginnen, auf dem geistigen Boden der Orthodoxie, welche sich noch nicht aktualisiert, manifestiert und die Vollständigkeit noch nicht erreicht hat. Aber nur in der geistigen Gemeinschaft mit dem Westen und dem westlichen Christentum kann Rußland seine religiöse Mission erfüllen.

V. LEO KARSAWIN

DER GEIST DES RUSSISCHEN CHRISTENTUMS

1. In jedem religiösen Akt ist das Gegenüberstehen Gottes und des Menschen, ihre nicht zu beseitigende Verschiedenheit gegeben. Ohne ein solches gibt es keine Religion und kann es keine geben. Auch in der Gnosis, sofern sie eine vollständige Vereinigung des Menschen mit Gott im Sinne einer Auflösung jenes in diesem behauptet, handelt es sich doch nur um ein voreiliges und unberechtigtes Theoretisieren. Es ist nicht statthaft, sich auf die „Unaussprechlichkeit" und auf die Übermenschlichkeit der mystischen Erfahrung zu berufen. Wäre diese dem Menschen absolut unzugänglich, dann könnte sie vom Mystiker selbst nicht beschrieben werden, und selbst ihr geringster Grad erschiene uns unbegreiflich. Ein solcher Hinweis zeugt entweder von der Schwäche und Schüchternheit des religiösen Gefühls, oder von religiösem Indifferentismus, oder aber von der Anmaßung eines falschen Propheten. Vor der Ekstase und nach der Ekstase steht der Mystiker unzweifelhaft Gott gegenüber und unterscheidet seine Person von Ihm, sowie er diese Unterscheidung auch dann vollzieht, wenn er von seiner Ekstase spricht, indem er sich an sie erinnert und sich folglich in gewissem Maße noch in ihr befindet. Der Mystiker identifiziert sich selber vor der Ekstase mit sich selber nach der Ekstase, indem er zugleich die Ekstase sich selber zuschreibt. Das alles wäre unmöglich, wenn die Ekstase der Moment einer vollständigen Auflösung in Gott und eines völligen Verschwindens der Persönlichkeit, d. h. auch des Gegenüberstehens von Mensch und Gott wäre. Dann würde der Mystiker sich nicht nur an das in der Ekstase Erlebte nicht erinnern, sondern auch nicht an sich selbst vor der Ekstase; er würde nicht „zu sich selbst zurückkehren". Übrigens wird in der christlichen Mystik eine vollständige Einheit mit Gott gar nicht

behauptet; das christliche Dogma lehrt, daß in Christo zwei Willen, zwei Seelen, zwei Naturen seien.

Also erscheint der Dualismus des Menschen und Gottes als notwendiges Moment der Religiosität. Zugleich aber besteht das Ideal jeder Religiosität (nicht nur der mystischen) in dem völligen Einswerden des Menschen mit Gott, und die Religiosität, welche ohne den Dualismus von Mensch und Gott unmöglich ist, ist auch ohne ihre Einheit unmöglich und zwar nicht nur als ihr Ideal. Wir wollen versuchen, uns eine völlige Getrenntheit des Menschen und Gottes vorzustellen (wobei wir aber nicht vergessen dürfen, daß dieser Versuch wegen seiner Widernatürlichkeit keineswegs leicht ist). Alsdann wird sich Gott für den Menschen nur im Sinne Seiner absoluten Unzugänglichkeit als absolut erweisen, deren Absolutheit unbegreiflich ist, und wir geraten in die unauflöslichen inneren Widersprüche der kantischen Lehre vom Ding an sich. Dann ist meine Idee Gottes in keinem Sinne und in keinem Grade (selbst nicht im Sinne und im Grade einer Absolutheit, welche nur Seine absolute Transzendenz in bezug auf mich konstituiert) Gott selbst, sondern die in mir (man weiß nicht recht wie und warum) befindliche Kopie Gottes oder einfach etwas von mir Erdachtes. Ich bin außerstande zu sagen, ob meine Abbildidee richtig sei, weil dazu ein Vergleich mit dem mir unzugänglichen Original erforderlich wäre; ja ich kann nicht einmal feststellen, ob meine Idee ein Abbild oder nur meine Erfindung ist. In dem in Betracht gezogenen Fall ist jedes Wissen um Gott objektiv unbegründet, d. h. sinnlos. Wenn aber das Wissen des Sinnes beraubt ist, so verlieren auch das religiöse Gefühl und die religiöse Tätigkeit jeden Sinn. Die Religiosität hört auf, Religiosität zu sein. Ihr Dualismus erweist sich als der Dualismus zwischen mir im gegebenen Moment und mir als meinem erdachten Zustand irgendeiner Beziehung zu Gott, welcher als mein Ideal und meine absolute Aufgabe betrachtet werden kann (das spiegelt sich in der Umbildung der kantischen Lehre durch die Marburger Schule wieder), welcher aber durch eine solche Betrachtung nicht real wird.

Der Ausweg aus der sich uns darbietenden Aporie liegt nicht darin, daß der Mensch teilweise mit Gott eins, teilweise Ihm gegenüberstehend anerkannt wird, nicht in einer solchen der Idee der göttlichen Vollkommenheit widersprechenden Voraussetzung. Sofern der Mensch Gott nicht gegenübersteht, ist er nicht religiös. Wir aber haben die Notwendigkeit erkannt, die Einheit des Menschen mit Gott in den Grenzen der Religiosität anzuerkennen, welche stets ein Gegenüberstehen Gottes und des Menschen ist, das ohne ihre Einheit nicht vorhanden und nicht möglich ist. Nicht immer und nicht in allen seinen Manifestationen ist der Mensch aktuell-religiös. Wenn man aber das Aktuell-Religiöse vom Potentiell-Religiösen unterscheidet, dann kann man das Vorhandensein des absolut Irreligiösen nicht zulassen. Das religiöse Ideal, so wie es von jedem wahrhaft und tief gläubigen Menschen verstanden wird, und so, wie es im Christentum zum Ausdruck kam („Gott ist alles in allem"), setzt das von Religiosität Durchdrungensein, die Verklärung und das Qualifiziertsein des ganzen Lebens und des ganzen Menschen durch sie voraus. Wir beobachten den fortwährenden Übergang dessen, was uns gewöhnlich als irreligiös, d. h. potentiell-religiös gilt, in das Aktuell-Religiöse und kennen keinen Moment, der nicht auch religiös werden könnte, ohne aufzuhören, er selbst zu sein. Jeder Gedanke, jede Willensregung, jedes Gefühl kann sich erweitern und sich bereichern dadurch, daß ich mich seiner und meiner in ihm in meiner Beziehung zum Allerhöchsten Wesen bewußt werde. Indem mein seelischer Akt aus einem nicht-religiösen (potentiell-religiösen) zu einem aktuell-religiösen wird, verändert er sich nicht einfach, sondern wird reich, erweitert und entfaltet sich, wobei er er selbst bleibt. Er wird ein anderer, ohne aufzuhören, er selbst zu sein. Diese Erweiterung und Bereicherung konnte nicht aus ihm selbst erfolgen: in religiöser Hinsicht war er nichts und aus nichts kann nichts werden. Wir müssen eine gewisse Präexistenz der aktuellen Religiosität des gegebenen Moments vor seinem Werden zu einem aktuell-religiösen und seiner religiösen Potentialität einräumen.

Aber diese Präexistenz ist an sich keine Potentialität, sondern etwas Reicheres als diese und als der Übergang des Moments in sie, d. h. seine Aktualisierung. Und nichtsdestoweniger ist das Aktuellwerden des Moments, und folglich auch seine Potentialität selbst (eine Nichtigkeit in religiöser Beziehung) nicht nur eine ungenügende Aktualität, sondern etwas völlig Reales. In seiner Fülle erscheint das Moment als seine Potentialität, als seine Aktualität und als sein Werden aus jener in diese. Von ihm gilt in der Terminologie des Nikolaus Kusanus „possest" (poss - e - st). Aber die Potentialität und das Werden sogar in der Einheit mit der Aktualität zeugen von der Unvollkommenheit des Moments und zwingen, etwas Höheres anzuerkennen, worin sich die Potentialität und das Werden als von der Vollkommenheit abgeleitet erweisen (vgl. §§ 2, 3). Wir müssen augenscheinlich unsere Argumentation erweitern, indem wir sie von einem Moment des menschlichen Seins auf den ganzen Menschen übertragen. In dieser Weise wird der Mensch bestimmt als Einheit seiner (religiösen) Potentialität, seiner Aktualität und des Übergangs jener in diese und zwingt uns, ein vollkommenes Sein (einen vollkommenen Menschen) zu postulieren, zu dem er wird aus dem Nichts. Es versteht sich von selbst, daß unsere die Beziehung des Menschen zur Religiosität betreffenden Folgerungen ihrem Wesen nach weiter sind: sie sind auf das Sein des Menschen überhaupt anwendbar.

So liegt also der Religiosität die Aporie der Einheit und der Getrenntheit des Menschen und Gottes zugrunde. Dieser Aporie kann man weder mittels einer Verneinung der Einheit entgehen, welche zu einer dualistischen (im besonderen Falle zu einer theistischen und monotheistischen) Konstruktion führt, noch auch mittels einer Verneinung der Trennung, welche zu einer pantheistischen Konstruktion führt. Da wir uns weder zum Dualismus noch zum Pantheismus sondern zum Christentum bekennen, nehmen wir die von uns formulierte Aporie voll und ganz an. Als höchster Begriff erweist sich für uns die Zweieinheit des Menschen und Gottes, d. h. das Gottmenschentum. Das Gottmenschentum enthält in sich keinen geringeren und keinen weniger realen Dualismus als das konsequenteste dualistische System und keine geringere und weniger reale Einheit Gottes und des Menschen als der konsequenteste Pantheismus. Indem wir die Zweiheit behaupten, überwinden wir die pantheistische Verabsolutierung der indifferenten Einheit und die damit verbundene Anerkennung der Empirie als Illusion und scheinbares Sein. Indem wir die Einheit behaupten, überwinden wir die in jedem Dualismus unvermeidliche Anerkennung der Gottheit als dem Menschen absolut unzugänglich, insbesondere als unerkennbar, überwinden den Atheismus, den Solipsismus und den Skeptizismus.

Wenn sich Gott in einer vollkommenen Zweieinheit mit mir befindet, so befindet Er sich in einer ebensolchen Zweieinheit auch mit allen übrigen Menschen, und durch Ihn befinde auch ich mich in einer Zweieinheit mit jedem von ihnen. Hieraus folgt, daß die Zweieinheit Gottes mit dem Menschen, als der Alleinheit der Menschen, oder die Alleinheit Gottes und des Menschen der höchste Begriff ist. Zu der Alleinheit der Menschen als zu dem Fundament alles menschlichen Seins und alles menschlichen Wissens gelangen wir notwendig bei den Versuchen, die Natur des Wissens und des Seins zu begreifen. Man muß entweder die Alleinheit anerkennen, oder zum konsequenten Solipsisten werden, den Repräsentationismus in der Sphäre des Wissens behaupten und sich hoffnungslos in Widersprüche verwickeln, welche mit dem Begriff des Dinges an sich verbunden sind. Aber wir haben keine Gründe, die Gott entgegenstehende Alleinheit auf die Menschheit zu beschränken. Im Gegenteil zwingen uns dieselben Gründe, diese Alleinheit als die Menschheit und die in ihr enthaltene Welt zu begreifen. Man muß die Menschheit als die Alleinheit aller Menschen und der ganzen Welt in Gott, als Adam Kadmon denken. Beachten wir noch eines. Sofern Gott mit mir zweieinig ist, sterbe ich, der ich für mich selbst als empirisches Ich vergänglich und sterblich bin, in Gott und für Gott nicht. In der Zweieinheit mit Ihm verbleibe ich immer, indem ich Raum und Zeit über-

rage, d. h. obwohl ich sterbe, so verbleibe ich doch stets nicht sterbend in dem wahren Sein, welches realer ist als mein empirisches, durch die Vergänglichkeit abgeschwächtes Sein. Die Alleinheit Adams mit Gott ist eine außerräumliche und außerzeitliche Einheit, als deren Abschwächung sich das räumlich-zeitliche empirische Dasein darstellt — nur als Abschwächung, nicht als Anderssein.

Indem wir Gott als das Allerhöchste, das Allervollkommenste und das Absolute anerkennen, behaupten wir, daß Er nicht nur Gott in sich, d. h. das allervollkommenste und selbstgenugsame und darum einzige Sein ist, auch nicht nur der Gott, welcher als der Schöpfer Seiner Kreatur dem Adam gegenübersteht, sondern auch Gott, welcher den Unterschied zwischen Sich als Einzigem und Sich als Schöpfer und Adam überragt. Er ist Er selbst und Adam. Diese Behauptungen, welche nur auf den ersten Blick pantheistisch scheinen, sind in der religionsphilosophischen Literatur nicht neu. Mit grosser Energie hat Schelling von der Natur als von „jenem in Gott, was nicht Gott ist" gesprochen. Schelling hat Jakob Böhme und Meister Ekkehardt wiederholt. Vollständiger und besser ist derselbe Standpunkt von Nikolaus von Kusa und von Eriugena zum Ausdruck gebracht worden, zum Teil auch von der Kabbala in ihrer Lehre vom En-Soph und der Welt. Aber der eigentliche Quell der von uns erneuerten Tradition findet sich in der Lehre der Väter der orientalischen orthodoxen Kirche, und in der größten Vollständigkeit und Unverfälschtheit ist die urchristliche Auffassung Gottes als vollständiger Alleinheit in der Orthodoxie bewahrt.

2. In dem klaren Bewußtsein unserer Unvollkommenheit und des approximativen Charakters unseres Wissens halten wir folgende These für eine vorgefaßte, unbegründete und in ihrer Wurzel falsche Meinung: „Als begrenzte und relative Wesen sind wir nicht imstande, das Unbegrenzte und Absolute zu denken". Abgesehen davon, daß jeder Akt unseres Denkens diese These widerlegt, ist sie, wie alle „Verbote", etwas jenseits der von diesem oder jenem Philosophen festgelegten Grenzen zu denken und zu erkennen, in ihrem Wesen falsch. Sie beruht auf der vorgefaßten und unbegründeten Ansicht, als sei jeder von uns nur ein beschränktes und relatives Sein. Für die Christen als Kinder Gottes ist diese These nicht schrecklich und nicht überzeugend.

Der Begriff des Absoluten oder Unbedingten ist korrelativ mit dem Begriff des Bedingten oder Relativen. Das Absolute ist das, was von dem uns bekannten und von uns gedachten Relativen nicht abhängt, speziell nicht von uns selbst. Folglich muß das Absolute das Einzige und demnach alles sein, was ist und sein kann. Aber wir denken das Absolute in seiner Beziehung zu uns, wir denken das Unbedingte als das uns Bedingende. Eben dadurch ist das Absolute schon nicht absolut und das Unbedingte nicht unbedingt: es ist bedingt, relativiert von uns, welche es denken. Auf diese Weise enthüllen wir in unserem Begreifen des Absoluten irgendein höheres Absolutes, das nicht benannt werden kann, außerhalb dessen es nichts gibt und welches daher auch wir sind, denn wir existieren jedenfalls irgendwie. Aber wir sehen, indem wir uns selbst mit dem Absoluten identifizieren, daß wir selbst (und folglich auch das Absolute) ein Sein sind, das zu einem anderen wird, einem Ideal zustrebt und also durch sein Ideal bedingt ist. Es stellt sich heraus, daß wir die sich uns von Anfang an darbietende Aporie in den Schoß des Absoluten selbst, des Unaussprechlichen, übertragen haben. Das Unaussprechliche strebt nach seinem Ideal. Aber dieses Ideal kann nicht außerhalb seiner liegen, denn außerhalb seiner gibt es überhaupt nichts. Dieses Ideal ist es selbst. Das Unaussprechliche ist demnach seine eigene Vollkommenheit und sein Selbstwerden zu seiner Vollkommenheit. Aber wie soll man, ohne das Absolute herabzusetzen, es als werdend anerkennen? Wie soll man in ihm das Sein des Werdens ohne eine Herabsetzung des Werdens erblicken? (Vgl. §§ 1, 3.)

Das Unaussprechliche, welches von uns in der Tiefe oder jenseits der Grenze des Absoluten erschaut wird, schließt das Absolute keineswegs aus sich aus, sondern enthält es in sich.

Indem wir das Unaussprechliche als Absolutes denken, denken wir es in seiner Beziehung als eines Absoluten zu dem durch es Bedingten. Aber zugleich denken wir das Unaussprechliche auch unabhängig von jeder Beziehung zu was auch immer es sei. Das Unaussprechliche steht dem Relativen (uns) als das das Relative (uns) des Absoluten Bedingende gegenüber und überragt dieses Gegenüberstehen, indem es das an sich Höchste, das an sich Bedingende und das Bedingte ist. Andernfalls wären wir außerstande, den Unterschied zwischen dem Relativen und Absoluten zu denken. Andernfalls hätten wir nicht nur kein Wissen um den wahren Gott, sondern überhaupt kein Wissen.

Nach einem Ausspruch des Anselm von Canterbury ist das Absolute „ens quo maius cogitari nequit", d. h. das Allervollkommenste. Aber das Allervollkommenste muß alles sein, und außerhalb seiner kann nichts sein, nicht einmal der Unterschied zwischen ihm und einem anderen. Wenn außerhalb seiner etwas wäre, so wäre es nicht das Allervollkommenste, sondern wäre in einem Sein enthalten, welches auch noch das Andere enthielte. Außerhalb des Allervollkommensten ist es einfach unmöglich, nicht nur ein qualitativ Anderes, sondern selbst ein dasselbe (wenn auch nur abgeschwächt) Wiederholendes zu denken. Alles ist nur Gott, und es gibt gar nichts „außer", d. h. außerhalb Gottes. Gott ist die vollkommene Alleinheit seiner selbst und des Ihm real gegenüberstehenden Anderen, des relativen Seins.

Jedes Moment des relativen Seins (speziell jeder Mensch) geht aus dem absoluten Nichtsein, d. h. aus dem Nichts in der gegebenen Qualität, in das Sein über. Indem ich etwas Neues denke, empfange ich dieses Neue von außen her (von Gott) und mache es zu dem, was es ist, denn aus mir selbst als aus dem Nichts kann ich dieses Neue nicht empfangen. In jedem Augenblick meines Seins entstehe ich aus dem Nichts in das Sein oder richtiger in das Gottsein, durch meine Teilnahme (μέθεξις) an Gott werde ich seiend, qualitativ bestimmt seiend, werde „nach meinem Inhalt" zu Gott. Darum ist jeder Moment meines Seins zu betrachten als die Erschaffung meiner aus nichts durch Gott und als mein freies Werden in das Sein. Ich „hülle" mich gleichsam in Gott.

Versuchen wir, uns in Gedanken zu „enthüllen". — Alle meine Gedanken, Willensregungen, Gefühle, Seelenzustände, dies alles erkenne ich als Gott an, obwohl Er von mir nicht völlig aufgenommen wird, obwohl ich Ihm in allem gegenüberstehe. Indem ich so Gott zurückgebe, was Gottes ist, belasse ich mir nur mein persönliches, qualitätsloses, unbegreifliches Sein. Aber auch dieses ist schon eine gewisse Eigenschaft, ist schon Gott. Wenn ich mich selber finden will, muß ich auch das Sein von mir abziehen. Auf der Suche nach mir selber strebe ich unaufhaltsam in „die äußerste Finsternis", bleibe über dem furchtbaren Abgrund des Nichtseins hängen. Von dem Entsetzen des „ewigen Todes" erfaßt, das das Blut in den Adern stocken und die Haare zu Berge stehen läßt, sehe ich mich an der Grenze des absoluten Nichts, an der ich hängen blieb. Ohne Gott und außerhalb Gottes bin ich absolut nicht. An und für sich bin ich nichts. Sofern ich aber denke, will, existiere, d. h. sofern ich an Gott teilhabe und Gott bin, stehe ich Ihm als eine andere Persönlichkeit gegenüber, als ein anderes Subjekt Seines göttlichen Inhalts, aber so untrennbar, daß ohne Ihn, außerhalb Seiner, in mir selbst ich nichts bin. Indem ich an Gott teilhabe, indem ich Ihn selbst aufnehme, Der sich mir in Güte und Gnade schenkt, nehme ich Ihn frei auf. Jedes Moment meines Seins ist seinem „Gehalt" nach völlig göttlich und schließt zwei Subjekte ein: das göttliche und das meinige. Sogar die Erschaffung meiner durch Gott ist zugleich meine freie Entstehung. Nirgends, in gar nichts ist Platz für ein Bedingtsein meines Aktes durch den göttlichen oder des göttlichen durch meinen. Die für das westliche religiöse Bewußtsein typischen Probleme der Prädestination und der Freiheit verlieren ihre Schärfe, denn sie entstehen nur in der abgeschwächt rationalistischen Sinnerfüllung der ursprünglichen religiösen Erfahrung und in der Losreißung von dieser Erfahrung. Es ist charakteristisch, daß sie die orthodoxen Theologen nicht beunruhigen, welche gewöhnlich gar nicht an sie denken und

sich mit ihnen durch rein wörtliche Lösungen abfinden. Für die orthodoxe Theologie existieren diese Probleme einfach nicht.

Der vollständig existierende und sich mir vollständig schenkende Gott ist in mir und für mich nicht ganz, nicht voll. Ich nehme Ihn nicht vollständig auf und bin daher nicht vollständig vergottet, sondern ich setze Gott in mir und für mich herab. Die Unvollkommenheit der Welt im Ganzen und in jedem ihrer Momente, d. h. die Unvollkommenheit Adams und jedes Menschen verringert also die göttliche Vollkommenheit in keiner Weise. Die kreatürliche Unvollkommenheit ist eine Verringerung der Göttlichkeit in dem kreatürlichen Subjekt und durch das kreatürliche Subjekt. Aber im Hinblick darauf, daß das kreatürliche Subjekt in irgendeinem Sinne auch Gott ist, muß die kreatürliche Unvollkommenheit auch eine göttliche Unvollkommenheit sein. Wie ist denn aber eine Unvollkommenheit des Allervollkommensten möglich?

Die allervollkommenste Gottheit ist alles und einzig. Das Relative ist nicht Gott, sondern ist das Andere, welches Gott entgegensteht, aus dem Nichts zu Gott wird, in dem Sich-zueignen Gottes Ihn herabsetzt. Aber diese Herabsetzung Gottes ist eine Vervollkommnung der Kreatur und eine Selbst-Herabsetzung, Selbst-Erniedrigung, Selbst-Vernichtung Gottes. Sofern wir die Göttlichkeit im Ganzen in Betracht ziehen, wird Sie in der aktiven Eigen-Herabsetzung Gottes durch die aktive Eigen-Vervollkommnung der Kreatur vervollständigt. Nichtsdestoweniger bleibt die Unvollkommenheit der Gottheit für uns rätselhaft. Es ist uns bisher nur gelungen, uns dem Wesen dieses Problems anzunähern, welches darin besteht, daß Gott und die Kreatur getrennt sind. Die Unvollkommenheit Gottes ist die Erschaffung Adams durch Gott. Ist denn aber diese Unvollkommenheit in der Tat eine Unvollkommenheit?

3. Als Allervollkommenster ist der unaussprechliche Gott sich selbst genug. Er entbehrt nichts, d. h. Er bedarf nicht

der Welt und ihrer Schöpfung. Das relative Sein ist aus Gott unableitbar, und die Schöpfung erscheint nicht als göttliche Notwendigkeit. Diese Notwendigkeit wird schon durch den Begriff einer Schöpfung aus Nichts ausgeschlossen, denn die Schöpfung aus nichts ist durch nichts außerhalb Gottes hervorgerufen, und das aus nichts Erschaffene kann Ihn nicht bedingen, da es außerhalb Gottes nichts bleibt. Jede Anerkennung des Schöpfungsaktes als Notwendigkeit schließt schon die Herabsetzung der Göttlichkeit in sich, ganz gleichgültig, ob sie implicite oder explicite proklamiert, ob die Selbständigkeit des Anderen anerkannt (wodurch die Weltschöpfung auf die Gestaltung zurückgeführt wird) oder der Schöpfungsbegriff (bewußt oder unbewußt) durch den Begriff der Emanation ersetzt wird.

Nach Maßgabe unseres Verstehens gibt es in Gott keine Begrenzung der Freiheit durch die Notwendigkeit und umgekehrt; die Begriffe der Freiheit und der Notwendigkeit sind auf Ihn nicht anwendbar. Unsere Worte haben nur einen Sinn. Die göttliche Vollkommenheit hängt nicht davon ab, ob es ein relatives kreatürliches Sein gibt oder nicht. Aber es ist, wir sind es selbst. Und daraus folgt, daß der Gott, welcher Adam erschaffen hat, vollkommener ist als derjenige, welcher ihn nicht erschuf. In unserem Sein sind wir, die wir uns Gott aneignen, uns selbst gegeben und als Vorbedingung davon — Gott, der sich uns selbst hingibt. Darum ist Gott für uns der Vater und die Güte. Aus unserem Begriff des Allervollkommensten folgt nicht, daß Er gut sei. Aber aus unserem Sein folgt, daß Er gut, daß Er der Quell aller Güte, d. h. die absolute Güte sei.

Gut ist, wer sich selbst einem anderen hingibt. Güte ist Selbsthingabe. Die absolute Güte ist die völlige Selbsthingabe dessen, welcher alles in sich enthält, an einen solchen anderen, welcher das absolute Nichts ist. Wenn es neben Gott und außerhalb Seiner etwas anderes Selbständiges gäbe, so wäre dieses Andere nicht in Ihm und Er könnte sich nicht völlig hingeben und allgütig sein. Die absolute Güte „wirft" sich selbst restlos in das absolute Nichts hinaus, welches eben

dadurch zu ihrer Aufnahme fähig wird und sie aufnimmt, in der Aufnahme sie aber zum Subjekt macht (vgl. § 2). Aber wenn das „nichtige Andere" zur Güte wird, so gibt es sich eben dadurch ihr selber wieder, indem es in dieser Selbsthingabe untergeht, gleichwie auch die absolute Güte, Gott, in ihrer Selbsthingabe an es untergeht. „Das Deine von dem Deinigen Dir darbringend. . . ." Wenn das Andere sich Gott nicht hingäbe, so würde es Ihn nicht aufnehmen, denn Gott aufnehmen bedeutet, die absolute Güte aufnehmen, und die absolute Güte aufnehmen oder zu ihr werden bedeutet, sich Gott vorbehaltlos hingeben oder den in der Selbsthingabe zugrundegehenden Gott wiederherstellen. Eben darum ist die absolute Güte und die Selbsthingabe Gottes an das Andere möglich, weil das Andere aus dem Nichts entsteht, und, indem es Gott wird, das Andere zu sein aufhört. Das Andere wird „zuerst" (= nimmt Gott auf) und gibt sich Ihm „alsdann" hin oder geht in Ihm zugrunde; Gott gibt sich „zuerst" dem Anderen hin und geht in ihm zugrunde, „alsdann" wird Er von der Kreatur wiederhergestellt und ersteht in ihr aus seinem Nichtsein als Er selbst. Aber „zuerst" und „alsdann" müssen hier im ontologischen und logischen Sinne verstanden werden. Zeitlich sind beide „zuerst" und beide „alsdann" in jedem Augenblick zugleich.

„Zuerst" („vor aller Zeit") ist nur Gott, der einzige und vollkommen alleinige; „alsdann" — Gott, welcher zur Kreatur wird, und die Kreatur, welche zu Gott wird, die Zweiheit des sich herabsetzenden Gottes mit der sich vervollkommnenden Kreatur. „Alsdann" ist nur die Kreatur, welche völlig zu Gott wurde. „Endlich" — wieder nur Gott, der einzige und völlig alleinige, welcher durch die Kreatur wiederhergestellt wurde, die sich Ihm hingab. Aber unsere „zuerst", „danach", „alsdann" und „endlich" sind auf den Allervollkommensten nicht anwendbar. Gott hörte nicht auf, der Einzige und Ewige zu sein, als Er das „Andere" schuf, sich ihm hingab, in ihm zugrunde ging. Gott ist allzeitlich und sogar nicht allzeitlich, sondern überzeitlich. Indem wir Gott zu begreifen suchen, nähern wir uns nur unserem von uns unendlich entfernten vollkommenen Begreifen; wir versuchen nur die fundamentale religiöse Aporie zu überwinden. Durch intellektuelle Anstrengungen allein ist sie nicht zu überwinden. Wenn wir denken, verabsolutieren wir unwillkürlich unser relatives Sein, „wollen werden wie Gott". Von diesem beharrlichen Verbleiben und von dieser Selbsteinschließung im Geraubten als im Eigenen kann man sich nur durch eine Aufnahme der Wahrheit Christi in ihrer Totalität befreien. Eine solche ist aber ihre Aufnahme durch das Denken, durch das Gefühl und durch unsere ganze Tätigkeit, kurz durch das, was man den christlichen Glauben nennt. (Vgl. § 12.)

4. Aus der absoluten Güte, welche uns unstreitig in jedem Augenblick unseres Daseins gegeben ist, geht unsere Erschaffung durch Gott hervor, d. h. die Erschaffung im eigentlichen Sinne dieses Wortes und die Vergottung (*θέωσις*), von der die Väter und Lehrer der orthodoxen Kirche mit solcher Hartnäckigkeit sprechen, und welche im westlichen Christentum vergessen und durch den Begriff der Erlösung ersetzt ist. Die Vergottung Adams, welche vollständig sein muß, kann kraft des Schöpfungsaktes allein nicht vollständig sein. So grenzenlos Adam auch ist, so ist er doch, da er einen Anfang erhalten hat, ontologisch endlich, und die unendliche Gottheit kann in ihn nicht „eingehen". Damit die absolute Güte sich verwirkliche, d. h. damit sie nicht aufhöre, absolut zu sein, muß sie die Anfänglichkeit (= Endlichkeit) der Welt überwinden. Man kann nicht einfach die Endlichkeit der Welt (Adams) „aufheben": dann wäre er keine Kreatur; aber man kann ihn auch unendlich machen. Gott macht Sich Selbst endlich in Seiner Vereinigung mit Seiner Kreatur. Dadurch bestimmt Er sich in Seiner freiwilligen Selbstbegrenzung als ein Unendliches und macht es für die Kreatur möglich, in Verbindung mit Ihm auch unendlich zu werden. Eigentlich ist der Akt der Schöpfung als solcher gar nichts anderes als die Selbstbegrenzung und Selbstverendlichung der Gottheit. Nichtsdestoweniger unterscheidet sich der Akt der Selbstverendlichung ontologisch von dem Schöp-

fungsakt. Ersterer ist die Vorbedingung des letzteren, und letzterer ist nur durch den ersteren möglich. Sofern diese Verendlichung der Gottheit in ihrer Vereinigung mit der Welt oder mit der Kreatur besteht, ist sie das Eingehen Gottes in die Welt oder in die Kreatur und, da die Welt Adam, der Mensch, ist, die Menschwerdung, welche sich auch in dem Falle „ereignet" hätte, wenn Adam nicht gesündigt hätte.

Das menschliche oder das kreatürliche Sein (d. h. die Menschheit und der ganze Kosmos) ist eine Theophanie oder Erscheinung Gottes in der Kreatur, und zwar so, daß außerhalb der Kreatur und ohne die Kreatur Gott nicht „offenbart", nicht „sichtbar" wird, die Kreatur aber außerhalb Gottes und ohne Ihn nicht existiert. Wie schon gesagt wurde, erschafft Gott aus dem Nichts den freien Adam, und folglich ist die Erschaffung Adams (der Welt) durch Gott aus Nichts zugleich auch die freie Selbstentstehung Adams. Es ist, als rufe Gott Adam zum Sein und als antworte Adam auf Seinen Ruf und existiere eben dadurch und eben darin. Somit ist die Theophanie der eine und freie Akt zweier verschiedener und in demselben gleich freier Subjekte: Gottes und Adams, die miteinander übereinstimmen — ein umfassender und symphonischer Akt. Durch seine Existenz bezeugt Adam (und in ihm jeder von uns und die ganze Welt), daß er Gott freiwillig aufnehmen, d. h. existieren will.

Die Irrtümlichkeit des traditionellen Anfassens des Problems der Freiheit besteht in einer stillschweigenden dualistischen Annahme. Es wird ohne weiteres vorausgesetzt, daß die Kreatur (Adam) an und für sich und außerhalb Gottes existiere. Wir sind bestrebt, diese Annahme zu beseitigen, ohne in die Beschränktheit des Pantheismus zu fallen. Indem wir zugleich von der Auffassung Adams als einer kreatürlichen Alleinheit ausgehen, betrachten wir auch den Willen Adams als all-einen. In ihm trennen wir nicht den „ersten" Akt von den „nachfolgenden", sondern heben ihn über die Zeit hinaus. Wir erkennen ihn im Ideal an und folglich in dem vollständigen Ausdruck durch die vollkommene Einheit aller seiner Manifestationen wie im Individuum, so auch in

Adam. Darum ist unsere Auffassung der Freiheit der noumenalen Freiheit Kants am nächsten, mit dem Unterschied aber, daß sie uns, wenn auch abgeschwächt, in der Empirie gegeben ist (daher konnte Kant sie auch bemerken).

Die Gottheit steht über der Freiheit und der Notwendigkeit, indem sie das Prinzip beider als getrennt-begrenzter Ausdrücke ihres frei-notwendigen Willens ist. Eine äußere Notwendigkeit gibt es auch nicht für die all-einige Kreatur. Die Kreatur kann kein „anderes" nicht-göttliches Ziel haben, denn dann existierte etwas Selbständiges außerhalb Gottes in der „äußersten Finsternis", und Gott wäre nicht der absolut gute, überhaupt nicht der Absolute, d. h. Gott. Die Kreatur „bewegt" sich in Gott, zu Gott, durch Gott. Sie kann sich nicht aus Gott nach außen hin oder „außerhalb" bewegen, denn Gott ist überall, und außerhalb Seiner gibt es nichts. Sie kann sich in Gott entweder zu Gott oder von Gott auf sich selbst zu bewegen. Aber die Bewegung der Kreatur in der Richtung auf sich selbst ist eine Bewegung in das Nichts, ein Sterben und eine Selbstvernichtung, welche durch die Existenz der Kreatur verneint wird. Eine solche „Bewegung" ist denkbar als Teilhaben an dem Akt der göttlichen Selbsthingabe oder als Nicht-Bewegung, als träges Beharren am Ort.

Also gibt es für Adam keine äußere Notwendigkeit. Er will durch den Willen Gottes selbst und aus sich selbst, nicht kraft eines Druckes von außen her oder von seiten Gottes, sondern unmotiviert. Die Freiheit des Willens ist eben die Unmotiviertheit des Willens und durchaus nicht die Freiheit der Wahl (liberum arbitrii), welche als rationalistische Verabsolutierung der Abschwächung der Freiheit in der Sünde erscheint. Indem Adam aus dem Nichts Gott wird, ist er ontologisch nicht sogleich und nicht von vorneherein Gott. Darum verwirklichen in seiner Bewegung von dem Nichtsein zur göttlichen Fülle alle Momente der Bewegung den göttlichen Willen nicht vollständig. Somit ist der an sich nicht begrenzte und nicht verringerte Wille Gottes von dem kreatürlichen Subjekt und in diesem begrenzt und verringert. Die Möglichkeit dieser Verringerung ist darin begründet, daß in

der Eigenschaft der absoluten Güte Gott sich selbst bis zum Nichtsein herabsetzt, daß Er nicht nur der Seiende (ὤν), sondern auch der Nichtseiende, „οὐκ ὢν θεός" ist, wie der genialste Gnostiker Basilides gesagt hat. Kraft dessen, daß Gott existiert und nicht existiert, geringer und nicht geringer wird und kraft dessen, daß die Kreatur ihrem Begriffe und ihrer „Natur" nach veränderlich ist und vergeht, besteht eine Entfernung zwischen Gott als dem Ideal und dem Ziel der Kreatur und der vervollkommneten Kreatur selbst einerseits und der Kreatur, welche danach strebt, zu ihrem Ideal (Gott) zu werden und die Vollkommenheit zu erreichen, andrerseits. Die Kreatur kann, indem sie sich verändert, der Fülle der Gottheit mehr oder weniger nah, d.h. mehr oder weniger seiend sein.

Die Kreatürlichkeit ist die Veränderlichkeit, die Veränderlichkeit ist die „Entfernung" der Kreatur von Gott, denn die „Entfernung", das „näher oder ferner", muß man alleinheitlich verstehen, nicht im Sinne vieler verschiedener Entfernungen, sondern im Sinne der einen allmannigfaltigen. Wir wissen, daß in dem Akte der Menschwerdung Gottes die Veränderlichkeit und Kreatürlichkeit bezwungen werden, die „Entfernung" zwischen der Kreatur und Gott überwunden wird. Da aber das Streben Adams zu Gott sein freies Streben oder seine freie Anspannung ist, so ist sowohl eine Vollkommenheit des Strebens und der Anspannung als auch deren Mangelhaftigkeit möglich. Die Freiheit des kreatürlichen Subjekts anerkennen bedeutet, daß es mit der gleichen Freiheit Gott voll und ganz wollen und Ihn nur ungenügend wollen kann. Also wird der Begriff der rein kreatürlichen Freiheit geklärt als Freiheit der Fülle oder der Trägheit (Mangelhaftigkeit), wobei selbstverständlich von einer Motivierung der Fülle oder der Mangelhaftigkeit keine Rede sein kann. Eine solche Rationalisierung des Problems beruht schon auf einer Zerlegung der Freiheit in eine rationale und eine willensmäßige, wobei die Freiheit mit der letzteren identifiziert und somit als durch jene motiviert verneint wird. Wir dürfen (das wird aus dem Weiteren klar werden) von der Freiheit der Trägheit sprechen. Aber diese Freiheit ist, da

sie die Fülle des Seins in sich nicht verwirklicht, keine Fülle der Freiheit, sondern deren Verringerung. Die Freiheit der Trägheit ist das Befriedigtsein durch einen unvollständigen Besitz der Gottheit oder durch das Sein in der Mangelhaftigkeit der Vergottung und in der Absonderung von der Vollkommenheit. Sie ist eine Isolierung in ihrem Begrenztsein und folglich ein Getrenntsein. Sie ist Hoffart und Haß, die sieben Todsünden, aber nicht im Sinne des Seins, sondern im Sinne eines Mangels an Sein. Die Freiheit der Trägheit erhält den Charakter einer Wahl zwischen Fülle und Nicht-Fülle des Strebens und der Anspannung. Aber sie ist keineswegs die Wahl zwischen dem Guten und dem existenzialen Bösen. Die Illusion des objektiven selbständigen Bösen entsteht darum, weil wir in der Getrenntheit des kreatürlichen Seins kein Gutes sehen, das uns im Bösen anzieht und als dessen wirklicher, obwohl nicht genügend entfalteter Inhalt erscheint, und weil wir außerstande sind, uns über die empirische wechselseitige Ausschließung der Momente zu ihrer Alleinheit zu erheben.

In seiner Idealität und Potentialität ist Adam der All-eine, erscheint er in der Gestalt eines jeden Menschen, und jeder Mensch erscheint in seiner Gestalt. Er ist zugleich die Mannigfaltigkeit und die Einheit aller seiner Individualisationen: aller Menschen und aller Momente eines jeden Menschen. Alleinheitlich ist auch der menschliche Wille, indem er zugleich, aber ohne Aufhebung der zeitlich-räumlichen Ordnung, die ganze Zeit und den ganzen Raum in sich enthält. Darum ist auch die Mangelhaftigkeit des Wollens alleinheitlich, speziell allzeitlich, da sie sich in jedem Akte eines jeden Menschen und in allen menschlichen Akten manifestiert. Abstrakt (d.h. ohne ihre Individualisationen) existiert sie ebensowenig, wie auch Adam abstrakt nicht existiert. Adam, der all-eine Mensch, strebt frei-ungenügend nach Gott (man beachte wohl: er strebt, nicht: er hat sich Gott in irgendeinem Moment seiner Zeit zugewandt). Und dieses Streben ist in seiner Individualisierung das Streben jedes Menschen und jeder Kreatur. Hieraus folgt, daß die Mangel-

haftigkeit des allmenschlichen Strebens endgültig und unwiderruflich, für es selbst unüberwindlich ist. Von jedem Menschen, sofern er in seiner Begrenztheit konzentriert und von den anderen abgesondert ist, muß sie als eine ihn überragende und bindende, wiewohl durch ihn individualisierte objektive Trägheit betrachtet werden. Im Anschluß an die traditionellen Termini und Begriffe ist es am besten, sie als Erbsünde zu bezeichnen, welche in der naiven biblischen Mythologie als „Sünde des Urvaters", im zeitgenössischen „wissenschaftlichen" Denken als Erblichkeit bezeichnet wird. In der üblichen Interpretation, die am konsequentesten im Katholizismus entwickelt ist, verträgt sich die Idee der Erbsünde nicht einmal mit der menschlichen Auffassung der Gerechtigkeit, denn daß mir die Sünde eines anderen zugerechnet wird, kann nicht gerecht sein. Von unserem Standpunkt aus verschwinden alle Schwierigkeiten. Jeder von uns sündigt und ist darin schuldig, daß er die allmenschliche Sünde individualisiert, d. h. darin daß er selbst in Adam sündigt, wie Adam in ihm und in allen sündigt. Darum ist ein jeder für die Sünden aller verantwortlich, jede Sünde ist eine allgemein menschliche Sünde, und jedes gute Werk ist allgemein menschlich. Das religiöse Bewußtsein der Orthodoxie ist erfüllt von dem Bewußtsein der „Kreisbürgschaft". Dieses Bewußtsein kommt sowohl in dem religiösen und moralischen Suchen der Russen als auch in der russischen Literatur deutlich zum Ausdruck. Nur dank seiner wird der Sinn des Sühne-Opfers Christi begreiflich.

Die all-eine Erbsünde ist eine völlig reale Größe, wie auch die Mangelhaftigkeit des all-einen menschlichen Willens, und darum ist auch jede individuelle Sünde real. Da die Erbsünde all-einig ist, ist sie für die Menschheit etwas Endgültiges und Fatales, das ihre Anstrengung „bestimmt". Sie ist die Sünde-Schuld (peccatum-culpa), aber eben dadurch ist sie auch die Sünde-Strafe (peccatum-poena), denn, indem die Menschheit ungenügend nach Gott strebt, wird sie in mangelhafter Weise zu Gott, und in der Mangelhaftigkeit des Seins liegt eben die Strafe. — Die Menschheit ist nicht all-einig, aber sie befindet sich auf einer durch den Grad ihrer Mangelhaftigkeit bestimmbaren Stufe der Annäherung an die All-Einheit. Sie ist nicht allzeitlich und allräumlich, sondern in verringertem Maße allzeitlich und allräumlich. Sie ist nicht vollkommen einheitlich und nicht vollkommen vielheitlich; sie verbindet das Leben nicht mit dem Tode, sondern trennt beide. In alledem straft sie sich selbst, und nicht Gott straft sie als außerhalb stehender Richter.

Die Selbstgenugsamkeit der göttlichen Fülle wird durch die „endgültige" Mangelhaftigkeit des Menschen, welche sich als kreatürliches Faktum darstellt, nicht verletzt. Die göttliche Güte „bietet" sich voll und ganz an Adam „dar". Adam nimmt sie nicht völlig auf, da er sie in sich zersplittert. Allein die absolute (d. h. die notwendig realisierte) Güte muß bewirken, daß die für den Menschen unüberwindliche Mangelhaftigkeit überwunden werde. Dessenungeachtet, daß Adam Gott ungenügend will und Ihn darum ungenügend aufnimmt, muß er Ihn doch auch genügend, d. h. völlig aufnehmen und demnach auch wollen, denn sonst gibt es keine Freiheit. Die Kreatur, welche nicht will und darum (nur darum) über die freiwillig von ihr selbst für sie selbst festgesetzte Grenze nicht hinausgehen kann, muß doch auch über sie hinausgehen und folglich auch freiwillig hinausgehen wollen. Eine solche Verbindung zweier einander gegenseitig ausschließender Momente ist für die Kreatur unmöglich. Aber sie ist möglich für die Allgüte, aus deren Begriff sie auch folgt.

Die Mangelhaftigkeit des kreatürlichen Seins würde nur für es selbst oder, genauer, gar nicht existieren, wenn Gott es nicht zum Sein, d. h. zu Sich Selber gemacht hätte. Gott macht die Grenze, welche die Kreatur sich selber setzte, real, vergottet die Mangelhaftigkeit, die dadurch seiend und erkennbar wird. Indem Gott Selbst in Seinem „Wollen" nicht mangelhaft wird, vergottet Er nur das Faktum der Mangelhaftigkeit oder die Strafe und straft den Menschen in diesem Sinne, obwohl der Grund der Strafe, wie wir gleich sehen werden, nicht in der Gerechtigkeit, sondern in der Allgüte liegt. Vermöge der Bestimmung des Menschlichbegrenzten durch Gott wird auch das „Jenseitige" bestimmt und zwar auf

doppelte Weise: erstens als dem „Begrenzten" entgegenstehend und es ergänzend, zweitens als die Fülle, welche auch das Begrenzte in sich enthält. Nur auf Grund dieses göttlichen Aktes wird es dem Menschen möglich, seine Begrenztheit und Bestimmtheit in der sündhaften Empirie zu erkennen. Indem Gott die Tatsache der Mangelhaftigkeit (die Strafe) vergottet, vergottet Er nicht die Mangelhaftigkeit der Anstrengung (die Schuld), denn die mangelhafte Anstrengung wird nicht zur göttlichen. Die Schuld des Menschen besteht nicht für Gott und in Gott, d. h. sie existiert überhaupt nicht und kann nicht erkannt werden (wie auch die „Freiheit der Trägheit" nicht endgültig erkannt werden kann). Aber kraft der Vergottung des Faktums oder der Strafe erhält die Schuld eine gewisse eigenartige, „abgeleitete" Seinshaftigkeit. Sie wird real, um in der sie erschöpfenden und sühnenden Strafe beseitigt zu werden. Aber die Strafe wurde zu einem göttlichen Sein nicht darum, weil sie menschlich ist, sondern weil Gott sie zum Sein oder zu sich Selber macht: der Mensch ist außerstande, sie zu einem Sein zu machen. Die Vergottung der Strafe ist nichts anderes als das Werden des sich inkarnierenden Gottes, und die Begrenztheit durch die Sündhaftigkeit, d. h. durch die Strafe, als durch die „Folge" der Schuld ist nichts anderes als die Konkretisierung der Menschwerdung in die Adam „erlösende" Fleischwerdung Gottes. Somit ist der sich mit Adam verbindende Gott der Zweite Adam, welcher ebensosehr und noch mehr all-einig ist. Aber der Zweite Adam ist in der Begrenztheit nur unter der Bedingung all-einig, daß er, indem er sich in allen Individuen ausdrückt, auch noch als eines von ihnen erscheint. Ohne dies ist die Vergottung der sündhaft-menschlichen Begrenzung unvollständig. Indem Gott zu allen menschlichen Persönlichkeiten wird und jede von ihnen transzendent vervollkommnet bis zu dem Grade, daß sie zum einzigen besonderen Aspekt des ganzen Adams wird, wird Gott auch noch zu einer besonderen, vorzugsweise Gottmenschlichen Persönlichkeit, die gleich allen empirisch beschränkt und von ihnen empirisch abgesondert, transzendent, aber mit ihnen eins ist: zu Jesus von Nazareth.

In der Substanzialisierung der empirischen freien Mangelhaftigkeit oder der „Begrenztheit" der Kreatur durch Gott ist auch schon das diese Begrenztheit bestimmende Transzendente gegeben. Und gleichwie das empirisch Begrenzte nicht nur menschlich, sondern auch göttlich, gottmenschlich ist, ist das gottmenschliche Transzendente nicht nur göttlich, sondern auch menschlich. Darum ist das transzendente menschliche Sein auch menschlich frei. Ungeachtet seiner freien Selbstbegrenzung macht Adam sie in Christus zu einem Moment seiner Fülle oder seines Gottseins und überwindet sie dadurch, ohne sie zu beseitigen. Das empirische Sein ist begrenzt und von dem Transzendenten abgetrennt; diese Erkenntnis ist das größte Verdienst der Occamisten und Kants (die Begriffe der Transzendenz und der Immanenz). Durch das, wodurch das empirische Sein vergottet ist, d. h. durch die Inkarnation Gottes, wird seine volle Realität begründet, im besonderen aber die Wahrheit unseres menschlichen, annähernden Wissens. Aber gerade die Fleischwerdung Gottes enthüllt, indem sie den letzten Grund des Wissens und des Seins aufdeckt, auch die von den Occamisten und von Kant übersehene Überwindung der Begrenztheit der Empirie durch diese. Der mit Christo eine Adam ist sowohl begrenzt als auch transzendent. Das „Jenseitige" durchdringt in gewisser Weise das „Diesseitige", und letzteres existiert nur durch ersteres, obwohl in den Grenzen des letzteren das erstere nur eine sich verwirklichende absolute Aufgabe, ein unendlich fernes Ideal ist.

5. Selbst in seiner „bestimmten" empirischen Verminderung ist Adam (und in ihm der Kosmos) ein Bildnis und Ebenbild der Gottheit, welche durch ihn vermindert wird, ein Bildnis und Ebenbild der All-Einheit oder die in verminderter Weise, in gewissen Grenzen werdende All-Einheit. Die All-Einheit überragt die Einheit und die Vielheit, indem sie diese vollständig in sich enthält. Sie ist die Gesamtheit ihrer Momente und jedes von ihnen, doch so, daß sie in jedem alles ist, und jedes, indem es von den übrigen verschieden ist, sie ganz ist. Das ist

nur dann möglich, wenn jedes Moment ist und nicht ist, d. h. vermöge der objektiven Dialektik des Seins und des Nichtseins, welche auf das Verhältnis Gottes zu Seiner Kreatur begründet ist, d. h. letzten Endes durch die Allgüte. So kann also jedes Moment in seiner Vollendung oder in der Fülle seiner Entfaltung (aber nicht empirisch begrenzt) als Zentrum der All-Einheit betrachtet werden, als Punkt, aus dem es zur All-Einheit in einem besonderen Aspekt wird. In der empirischen Begrenztheit ist es nur potentiell ein Zentrum der All-Einheit; auch in der Empirie ist ein verschiedener Grad der Entfaltung und der Vollkommenheit der Momente (oder Individualitäten) unvermeidlich. Da es unzweifelhaft ist, daß in dem uns bekannten empirischen Sein der Mensch als vollkommenstes Wesen erscheint, sind wir gezwungen, bei dem Begreifen der Welt von ihm auszugehen. Diese Forderung bleibt für uns selbst dann in Kraft, wenn es in der Welt vollkommenere Wesen gibt, als wir sind. Ich, als begrenztes Individuum, verwirkliche mich als die All-Einheit meiner Eigenschaften und als die All-Einheit der untersten „in mir enthaltenen" Individualitäten. Als Moment der all-einen höheren Individualität, drücke ich sie in mir in meiner Weise aus, individualisiere ich sie. Ich bin gar nicht ein koexistierendes und mit anderen mir ähnlichen Menschen mitgesetztes Atom, sondern eine besondere Individualisation Adams, der ohne mich nicht real ist. Ich bin ein Moment meiner Familie, meines Standes, meiner Klasse, meines Volkes, der Menschheit. Wenn aber eine noch höhere Persönlichkeit existiert als die Menschheit und somit diese in sich enthält, so ist das Ich auch deren Individualisation. Im Ideal muß ich in mir sowohl die Menschheit als auch sie zum Ausdruck bringen, obwohl ich das empirisch sehr unvollkommen tue und den vollkommenen Ausdruck nur auf „transzendentem" Gebiete finde. In meinem sündhaft-empirischen Zustand denke ich nur an die höhere all-eine Persönlichkeit oder an die hierarchische All-Einheit der Persönlichkeiten, unter denen auch mir ein besonderer Platz zukommt. Ich bin abgesondert und stehe anderen mir gleichen Persönlichkeiten gegenüber; indem ich meiner Einheit mit ihnen vergesse, verabsolutiere ich die Getrenntheit und meine Begrenztheit, „isoliere ich mich"; indem ich der höheren mich in sich einschließenden Persönlichkeiten vergesse, „sinke ich herab". Es liegt auf der Hand, daß ich nur aus mir und durch mich die All-Einheit verwirklichen und erkennen kann und soll, d. h. sie kann und soll sich in mir verwirklichen und erkennen.

Auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie hat sich die von uns vertretene Anschauung schon längst befestigt, indem sie sich in den Begriffen des Gattungsbewußtseins oder des transzendentalen (und demnach auch des „transzendenten") Subjekts konkretisierte. Nur dieses ist fähig, aus dem Zauberkreis des Repräsentationismus und des Solipsismus herauszuführen. Man kann die einfache Gemeinschaft zweier Individuen weder erklären noch begründen, ohne in ihnen zwei Individualisationen eines höheren zweieinigen Subjektes anzuerkennen. Sofern ich aber nicht nur ein geistig-seelisches, sondern auch ein körperliches Wesen bin, bringe ich mich auch in meiner Körperlichkeit zum Ausdruck. Meine Körperlichkeit ist keine Illusion, sondern eine spezifische (eine andere als die Geistigkeit und die Seelenhaftigkeit) Verwirklichung meiner, des alleinigen Selbst, zwar eine vermindertere, eine weniger vollkommene als meine geistig-seelische Selbstverwirklichung, aber keine weniger notwendige und eine durch Seelenhaftigkeit und Geistigkeit in keiner Weise ersetzbare. Die Vollendung der Körperlichkeit liegt nicht in ihrer Vernichtung, sondern in ihrer Sublimierung, in der Überwindung der extremen Herabminderung meines allzeitlichen und allräumlichen Seins in ihr. In gleicher Weise zeugt meine Wahrnehmung der meinem Körper äußerlichen materiellen Welt, der Natur, davon, daß der all-einige Adam nicht nur ein geistig-seelisches, sondern auch ein körperliches (materielles) Sein ist, die höhere Einheit des Menschen und der Natur.

So wird der „Anthropomorphismus" des Christentums, den man auch Pankosmismus nennen kann, gerechtfertigt. Dieser Pankosmismus, der den universalen Gedanken mit dem christlichen verbindet, ist am vollständigsten im alten Christentum und in der Orthodoxie zum Ausdruck gebracht. Durch ihn

wird das eigenartige „aufnehmende" und „segnende" Verhältnis der Orthodoxie zur Welt erklärt, welches bisweilen die Illusion des Pantheismus und der Negation der Moral in der Verneinung des Bösen hervorbringt. Aber natürlich wird dadurch in keiner Weise die reale Verminderung der kreatürlichen All-Einheit verneint: die Getrenntheit der Natur und der Menschheit, der Menschheit selbst in die sie individualisierenden kollektiven Persönlichkeiten und Individuen. Die verminderte kreatürliche All-Einheit bietet sich uns dar und wird von uns erkannt als „System der Vielheit". Die wahre All-Einheit aber wird nur im potentiellen und im idealen Sinne erfaßt. Bei dem intensiven Gefühl der konkreten Realität und dem Gravitieren zu ihr verblaßt die wahre All-Einheit und wird vergessen, was wir auch im westlichen Christentum beobachten. Dagegen kann das scharfe Bewußtsein des Idealen zu einer Mißachtung der Realität und zur Passivität führen wie in der historischen Orthodoxie.

Die vollkommene (ideale und eo ipso in höchstem Maße reale) kreatürliche All-Einheit ist ein Moment des Göttlichen. Sie ist ein Nichts, welches Gott wurde und sich an Gott hingab. Die göttliche All-Einheit, die in ihrer Selbsthingabe an das Kreatürliche stirbt, in der Selbsthingabe des Kreatürlichen an sie auferstehen, ist ebenfalls nur ein Moment der höchsten gottmenschlichen All-Einheit. Aber auch die unvollkommene kreatürliche Alleinheit, wie die gottmenschliche durch die Inkarnation Gottes, ist ein Moment des höheren Gottmenschlichen. In der All-Einheit sind beide Momente in gleicher Weise und immer real, einheitlich kraft der Selbsthingabe (des Todes, des Nichtseins) und der Selbstbehauptung (des Lebens, der Auferstehung, des Seins) eines jeden von ihnen, obwohl unser sündhaftes Bewußtsein diese Zweieinheit nur annähernd begreift. Gott und Adam sind „unzertrennlich und unverschmolzen" miteinander verbunden. Von seiten Gottes ist Adam Gott selbst, der ihn erschaffen, erlöst und vergottet hat, Logos, Christus. Von kreatürlicher Seite ist Adam das kreatürliche Wesen, welches Gott aufnimmt und aufgenommen hat, die sündlose Frau oder Jungfrau, die Kirche. Die orthodoxe Kirche verehrt die Kirche, die Braut oder die sündlose Gattin Christi, den Leib Christi unter dem Namen der Sophia, der göttlichen Allweisheit. Gleichwie Christus sich in Jesus individualisiert, individualisiert sich die Sophia-Kirche in der Jungfrau Maria, der Mutter Jesu nach ihrer Leiblichkeit, der Muttergottes. Darum verschmilzt die Sophia-Kirche in dem orthodoxen Bewußtsein einerseits mit dem Logos (was aus der „Sophiologie" für das westlich-christliche Bewußtsein am meisten, vielleicht einzig zugänglich ist), andrerseits mit der Muttergottes. Von einem tiefen Eindringen in das Wesen der Orthodoxie zeugen Dostojewskijs Worte, die er der Blödsinnigen in den Mund gelegt hat: „Die Muttergottes ist die Mutter-feuchte-Erde" (vgl. das Vermächtnis des Staretz Sossima: „Küsse die Erde und liebe sie unermüdlich, unersättlich ... Benetze die Erde mit den Tränen deiner Freude und liebe diese deine Tränen ...").

Die Menschheit, welche in ihrer „Erfülltheit" Gott völlig aufgenommen und sich Ihm völlig hingegeben hat, die Kirche in ihrem empirischen Sein verwirklicht sich in ihren verschiedenen Individualisationen nicht mit der gleichen Vollständigkeit, obwohl das, was existiert, nach Maßgabe seiner Existenz kirchlich ist. In der empirischen Begrenztheit setzen wir die Kirche als Menschheit der Natur als der potentiellen Kirche entgegen, in der sich die Kreatur noch „vergänglich müht" und die Befreiung vom Menschen erwartet. Aber auch in der Menschheit selbst unterscheiden wir die Kirche als die sich ihrer Kirchlichkeit (als Leib Christi) bewußt gewordene Menschheit und als nichtchristliche Menschheit oder potentielle Kirche, die sich ihrer in der Empirie noch bewußt werden wird, oder in transzendenter Weise bewußt wird. In vielem sind freilich viele „Heiden" Christo näher als die Christen. Es war kein Zufall, daß die alte Kirche geneigt war, an die Rettung der Besten unter den Heiden zu glauben, und auf den alten russischen Ikonen kann man den hl. Euripides finden. Nicht zufällig sind in der russischen Orthodoxie die bis heute feststellbaren Spuren der Lehre des Origenes und des Gregor von Nyssa von der Rettung aller (ἀποκατάστασις

τῶν πάντων), deren Dringlichkeit im Westen durch das „Dogma" vom Fegfeuer abgeschwächt ist (vgl. § 12). Nicht zufällig haben viele elementare Gottheiten des Heidentums unter den christlichen Heiligen einen Platz gefunden, „die Taufe empfangen" (der hl. Georg u.a.). Aber bei allem spezifischen Eigenwert und bei aller Annäherung an die Wahrheit Christi bedarf die außerchristliche Religiosität ihres christlichen Bewußtwerdens, worin allein sie ihren absoluten Wert vollständig entfalten kann.

Die durch das Bewußtsein des Bandes mit Christo bestimmbare Grenze, welche die Kirche von dem Außerkirchlichen (Potentiell-kirchlichen) trennt, ist oft ungreifbar. Gehören zur Kirche diejenigen, welche an Christo glaubten, aber die Taufe nicht empfingen? diejenigen, welche die Taufe empfingen, aber aus irgendwelchen Gründen von Christus nichts gehört haben? Gehen jene „Christen" in sie ein, welche sie verneinen oder Jesum nur als Menschen anerkennen? Man kann das Kirchliche von dem Nichtkirchlichen nur in den allgemeinsten und rohesten Zügen abgrenzen. Die Kirche ist im Katholizismus und in der Orthodoxie, welche im Besitz der Überlieferung und der Hierarchie sind, vollständiger ausgedrückt als im Protestantismus, aber nicht in jeder Beziehung vollständiger; denn im Protestantismus ist etwas unzweifelhaft Christliches enthalten, welches nur in ihm offenbart wurde. Die Orthodoxie ist sich der Zweieinheit des Menschen mit Gott und der All-Einheit der Kreatur tiefer bewußt. Der Katholizismus beschränkt diese Ideen in ihrer systematisch-rationalistischen Ausdeutung. Jedoch liegt in dem systematischen und rationalistischen Charakter selbst ein Eigenwert, der auch für die Orthodoxie erwünscht ist. Auch fehlt der Orthodoxie der dem Katholizismus eigentümliche Geist der Disziplin, der Aktivität und des Achtgebens auf die konkrete Lebensordnung. Dafür besitzt aber die Orthodoxie den dem Katholizismus fremden Geist des freien Schaffens bei dem Suchen der Wahrheit und dem Aufbau des Lebens. Beide Kirchen bringen die universale in besonderer Gestalt zum Ausdruck; jede offenbart das ihr Eigentümliche und

nimmt das Fremde nicht endgültig auf. Alle Konfessionen ergänzen einander und bedürfen dieser gegenseitigen Ergänzung.

Gemäß dem Geiste der Orthodoxie ist die Universale Kirche nicht eine (abstrakt-eine), sondern „alleinig". Sie existiert nicht, sie kann und soll nicht existieren als indifferente Einheit, welche die nationalen und volkstümlichen Unterschiede im Kultus, in der Ethik und in der Dogmatik ausschließt. Man kann die Universale Kirche nicht auf dem Wege der Abstraktion des „Allgemeinen" und der Nichtbeachtung des Individuellen erhalten, auf dem Wege der Erhebung dieser oder jener begrenzten, besonderen Konfession zur universalen. Auf diese Weise kann man nur das internationale skrophulöse Kind der zeitgenössischen rationalistisch-positivistischen Kultur erhalten. Alles, wodurch die Menschen leben, muß in der all-einigen Kirche Christi eine Stelle finden. Sie ist die Einheit ihrer Realisierungen in den untersten Persönlichkeiten, welche sie, jede auf ihre Art, individualisieren, eine Einheit, die nur durch eine vollständige Selbstbehauptung einer jeden von ihnen als einer universalen und durch ihre völlige Hingabe an die anderen möglich ist. Das wird durch die Dialektik des Lebens und des Todes, des Seins und des Nichtseins verwirklicht; die Verwirklichung in der Empirie ist nur unvollständig, sie wird im Transzendenten vervollständigt. Jede von den die Universale Kirche individualisierenden Persönlichkeiten oder partikularen Kirchen ist wiederum eine All-Einheit ihrer Individualisationen bis zu den allerletzten, welche dort entstehen, wo zwei oder drei im Namen Christi versammelt und Er unter ihnen ist, mit Ihm aber und in Ihm die ganze Universale Kirche.

In dem empirischen sündhaften Sein erreicht die Kirche nicht die Vollständigkeit ihrer Entfaltung und wird diese auch nie erreichen, da sie dieselbe nicht schon erreicht hat. Sie ist gespalten, in jeder ihrer Realisierungen ist sie unvollständig. Nichtsdestoweniger enthüllt sie sich in den einen mehr, in den anderen weniger. Unvollkommen ist auch die alte Kirche, obwohl sie äußerlich oder formal noch einheitlich ist trotz der von der Anspannung ihres Glaubens erzeugten Schismen

und Häresien, oder richtiger eben kraft dieser Anspannung. Die alte Kirche hat ihre Echtheit und Wahrheit der gesamten außerhalb ihrer liegenden „Welt" nicht offenbart, ihren potentiellen kirchlichen Reichtum in ihr nicht enthüllt und nicht entwickelt, sie hat sie nicht umgewandelt. Aber vieles darin hat sie äußerlich verworfen, indem sie sich in vielem begrenzte. Obwohl sie in ihrem Bereiche unzweifelhaft im Besitze der Wahrheit war, so hat sie doch ihre Wahrheit nur in den allgemeinsten Zügen zum Ausdruck gebracht, während sie darüber hinaus potentiell blieb. Nach ihr hat schon keine der Kirchen mehr den von ihr manifestierten Grad und die äußerliche Einheit erreicht. Der Katholizismus hat sich definiert und von der universalen Einheit abgetrennt. In seiner Entfaltung hat er die unwiederholbar wertvollen Eigenschaften der Kirche Christi offenbart, aber, indem er sie getrennt entfaltete, hat er sie begrenzt, d. h. verunstaltet. Irrtümlich hat er seine individuelle Begrenzung nicht für einen Aspekt des Universalen anerkannt, sondern für das Universale selbst, indem er sich hochmütig über die gesamte Kirche erklärte. Die Orthodoxie hat das Glaubensbekenntnis nicht entstellt und keinen Anspruch erhoben auf die Identifizierung ihrer besonderen Seinsart und ihrer individuellen Bestrebungen mit dem All-Einen. Aber sie hat sich in anderer Weise begrenzt: in dem Schutze des Erbes der alten Kirche und in der Passivität. Darin liegt übrigens auch ein Vorzug der Orthodoxie, welcher ihr den Vorrang unter den getrennten Kirchen Christi sichert — die Möglichkeit einer Entfaltung der universalen Wahrheit auf ihrer Grundlage. Die Entfaltung der universalen Wahrheit ist auch zugleich die Vereinigung der Kirchen. Man darf sich diese Vereinigung nicht so vorstellen, wie der Katholizismus sie sich vorstellt, d. h. als Unterordnung aller Kirchen unter eine von ihnen und als deren Aufgehen in ihr. Eine solche Auffassung, die sich empirisch nicht rechtfertigen läßt, da jede besondere Kirche empirisch begrenzt ist, erscheint als Verneinung der Idee der All-Einheit. Die Vereinigung der Kirchen ist auch nicht ihre Vereinbarung in etwas Abstrakt-Allgemeinem, denn jede von ihnen muß die

ganze universale Wahrheit vollständig in ihrer Weise zum Ausdruck bringen. Die Vereinigung der Kirchen ist das Aufblühen aller und jeder in einer harmonischen Übereinstimmung, in einer Symphonienhaftigkeit und Katholizität, d. h. die Offenbarung der all-einen Kirche Christi, an die sich die irdischen Kirchen nur annähern können.

6. Jeder Mensch erscheint als die potentielle universale Kirche und muß in seiner unwiederholbaren Eigenheit seine Kirche realisieren, in ihr aber und durch sie die universale. Das bedeutet, daß alle seine Qualitäten aus potentiell-kirchlichen zu aktuell-kirchlichen werden müssen. In ihrer Idealität (d. h. in der höchsten Realität) enthält die Kirche alles Seiende und muß daher in ihrer empirischen Eigenschaft und in ihrem empirischen Sein alles Empirische vollenden oder endgültig aktualisieren, indem sie seine Begrenzung durch die Verkirchlichung überwindet. Das Ziel der Kirche liegt nicht in der Ausrottung des Bösen und nicht im Kampfe mit ihm. Das eine wie das andere setzt ein „böses Sein" voraus, d. h. verneint entweder das Absolute oder seine Allgüte. Das moralische Böse ist das Böse als Schuld, d. h. die reale Mangelhaftigkeit des Strebens nach Gott; es ist als Streben, in seiner Mangelhaftigkeit ist es nicht. Man soll nicht, wie es gewöhnlich geschieht, die Mangelhaftigkeit mit einem anders gerichteten Streben oder mit einem „Abfall" von Gott identifizieren, die begrenzte Zeitlichkeit in die Allzeitlichkeit hereintragen und das ontologische Faktum in den Kategorien des Relativ-Empirischen begreifen. Die Schuld ist abgeleitet-real durch die Substanzialisierung ihres Faktums oder der Mangelhaftigkeit des Seins in der Inkarnation Gottes. Aber diese vergottete Mangelhaftigkeit ist die Seinshaftigkeit der realen Getrenntheit Adams, des Leidens, welches der Tod ist, d. h. des Leidens und des Todes, die von dem Genuß und vom Leben oder von sich als Zweieinheit der Selbsthingabe und Selbstbehauptung durch eine Grenze abgetrennt sind. Das Ziel der Kirche liegt also in der Umwandlung des Unvollkommenen (Bösen) in ein Vollkommenes (Gutes), in einer

Anspannung des Seins, wobei wir natürlich die empirische Nützlichkeit des Begriffes vom Bösen nicht leugnen: in bestimmten Entwicklungsstadien ist die traditionelle Auffassung des Problems vielleicht unvermeidlich. Das mangelhafte Tun des Guten enthüllt sich als ein Hypostasieren des Bösen und als ein Kampf mit ihm. Aber das wahrhaft christliche Pathos fordert mehr. Das Werden des Guten und der Wahrheit, ihre Ermittlung in der Verminderung (in der „Bosheit" und in der „Lüge") bedürfen einer größeren Anspannung als eine einfache Beseitigung der „Lüge" und der „Bosheit" zugleich mit dem dahinter verborgenen wahren und guten Sein. Es ist viel schwerer, seine Feinde zu lieben, als sie zu vernichten.

In den von uns entwickelten Gedanken erblicken wir die die russische Orthodoxie, welche in der Regel irrtümlich des Asketismus beschuldigt wird, am meisten auszeichnende Tendenz. Das Suchen der Wahrheit in der Lüge und im Bösen äußert sich bisweilen in dem Verlust der Grenzen zwischen ihnen; es kommt aber auch bisweilen wie bei Dostojewskij in genialen Intuitionen zum Ausdruck. Die aktive Rechtfertigung des Bösen ist das ideale Ziel der russischen Orthodoxie; die passive Rechtfertigung des Bösen ist ihre größte historische Sünde. Dieses Verhältnis zum Bösen ist dem dualistischen Westen, dessen ganze Religiosität sich auf die Anerkennung des Bösen als eines Seins und auf den Kampf mit ihm gründet, unbegreiflich. Vom Standpunkt der das Nichtsein des Bösen erfassenden Orthodoxie erkennt der Westen das wahre Ziel seines eigenen Strebens nicht, indem er dasselbe nicht im Guten, sondern im Bösen, nicht in der Vollendung des Seins, sondern in der Lostrennung des Andersseins von ihm erblickt. Aber dieser Standpunkt, welcher selbst einige orthodoxe Denker verwirrt, kann dem Westen nur dann klar werden, wenn die „Rechtfertigung" des Bösen in der Orthodoxie nicht weniger aktiv werden wird als seine westliche „Vernichtung".

Der Protestantismus kommt wenigstens in einigen seiner Strömungen der Orthodoxie näher als der Katholizismus. Das irdische Dasein ist für die Orthodoxie nicht illusorisch; das

Erdenleben ist kein „Tal der Prüfungen" und kein „Industrieerwerb außerhalb der Heimat" oder eine Nebenarbeit, die zum Ziele hat, ein ganz anderes Sein zu erwerben — das Reich Gottes. Das empirische Sein ist ein notwendiges Moment des all-einigen und absoluten Seins. Jeder Christ muß das Reich Gottes in der Sphäre seiner eigenen, spezifischen, qualitativen Bestimmtheiten aufbauen. Womit er sich immer beschäftigen mag, so ist seine Tätigkeit der Kirche notwendig und muß kirchlich sein oder werden. Er hat sein Ziel, seinen „Beruf", wie die Protestanten sagen. Der Begriff des Berufs ist mit dem Begriff der Begrenztheit nicht gleichbedeutend. In der Vollständigkeit seiner Entwicklung durchdringt und umfaßt der Beruf das ganze Sein, muß einen besonderen, einzigen Aspekt der Kirche zum Ausdruck bringen, obwohl er natürlich empirisch unendlich davon entfernt ist. Darum ist die Errichtung der Kirche ein „katholisches" (symphonisches) Werk aller, all-einig im Ideal, empirisch-systematisch und organisch übereinstimmend (zum Verabsolutieren des Empirischen ist die westliche Religiosität geneigt). Jeder Christ muß selbst durch seinen Gedanken und durch seine Tat die christliche Wahrheit realisieren, nicht die abstrakt-allgemeine, sondern die all-einige, ihren ihm offenbarten Aspekt enthüllen, welcher nur in der Einheit mit den übrigen Aspekten wahr und real ist. Der Klerus ist von den Laien durch einen besonderen Dienst und durch eine besondere Gnade unterschieden. Aber im Bereich der Lehre, im Bereich des Lebens und sogar im Bereich der Theurgie sind die Laien durchaus keine einfach gehorsame Herde wie im Katholizismus. Jeder ist verpflichtet, die Last seiner Freiheit zu tragen und nicht passiv die von den anderen gepredigte Wahrheit anzunehmen, sondern sie aktiv zu suchen. Ohne auf eine absolute Bedeutung seiner Überlegungen Anspruch zu erheben, soll der Christ nur das annehmen, wovon er überzeugt ist. Er soll nicht das Unklare in blindem Glauben annehmen, sondern sich demütig vor dem Unergründlichen beugend von Zweifeln geplagt werden, „prüfen" und wählen (*αἱρεῖν*, wovon *αἱρεσις* — „oportet et haereses esse").

Darin liegt das größte Kleinod der Orthodoxie — ihre Freiheit. Das erklärt die dogmatisch-schöpferische Rolle der Laien in der orthodoxen Kirche, den russischen „Staretz" und den Wladimir Ssolowjow vorschwebenden „prophetischen Stand".

Die Religion kann keine „Privatsache" sein, denn das Religiöse wird nicht durch ein abstraktes Dogma, durch den Kultus und durch die individuelle Moral erschöpft, sondern muß alles in sich enthalten. Das Problem der Trennung von Kirche und Staat ist schon in der Fragestellung verkehrt. Bei jeder Abgrenzung beider wird entweder der Begriff der Kirche durch den Begriff des Klerus begrenzt oder ein fiktiver Begriff der Kirche als einer abstrakt-religiösen Gemeinschaft gebildet. Wenn die Aufgabe der Kirche in einer Umwandlung der ganzen Welt besteht, und wenn das staatliche, gesellschaftliche und private Leben keine Illusion, sondern eine Realität ist, so kann etwas nicht anders außerhalb der Kirche sein als in seiner äußersten Verminderung, in seinem Nichtsein. Die Kirche umfaßt sowohl das, was wir gewöhnlich als kirchlich bezeichnen, und die „Welt", d. h. speziell den Staat und die Gesellschaft. Ein jeder hat in der Kirche seine Aufgabe. Aber daraus folgt nicht, daß zum Beispiel die theurgische und lehrende Tätigkeit des Klerus durch eine ebensolche Tätigkeit der übrigen kirchlichen Stände nicht ergänzt werden sollte, wobei man dem Wesen der Sache nach die Sphären der Tätigkeit empirisch nicht abgrenzen kann. Die Liturgie wird nicht von dem Priester für die Laien vollzogen. Sie wird von dem Priester und von dem mit diesem unsichtbar vereinigten Bischof und von den am Gottesdienste teilhabenden Laien vollzogen, auch wenn sie nur unsichtbar anwesend sind. Die Liturgie ist das Werk der ganzen Kirche. In gleicher Weise ist jeder Laie, vor allem der Kaiser verpflichtet, nach Maßgabe seiner Kräfte an dem dogmatisch-lehrenden Wirken der Kirche teilzunehmen, denn es gibt keine dogmatische Frage, welche für das staatliche, gesellschaftliche und private Leben gleichgültig wäre. Dadurch wird die überwiegende Bedeutung (die religiös-moralische, nicht die äußerlich-zwangsmäßige Autorität) der zu diesem

Wirken in besonderer Weise Berufenen nicht ausgeschlossen, und zwar die Freiheit behauptet, aber nicht die Willkür. Die Willkür kann nur dort bestehen, wo es keine All-Einheit und kein all-einiges, d. h. „katholisches" (symphonisches) Schaffen gibt und nur nach Maßgabe ihrer Verminderung.

Alle sind verpflichtet, an der Mühe der „regierenden Gewalten" teilzunehmen (eben darin liegt die ursprüngliche Wahrheit des Demokratismus, die in den zeitgenössischen Theorien rationalistisch entstellt ist), am meisten aber diejenigen, welche dem Wesen des Christentums näher sind als die übrigen, d. h. die kirchliche Hierarchie. Wenn es keinen politisch-indifferenten religiösen Akt gibt, so gibt es auch keinen religiös-indifferenten politischen Akt. Nicht von der „Vermischung" des Kirchlichen mit dem „Weltlichen" ist die Politik Konstantins des Großen, Justinians, der byzantinischen Kaiser und im Westen Karls des Großen durchdrungen, sondern von einem trotz aller ihrer Abweichungen von der Wahrheit echten Verständnis der All-Einheit der christlichen Religion. Im Ideal können Königtum und Priestertum keiner unversöhnlichen gegenseitigen Uneinigkeit verfallen: beide „Gewalten" können einander nur ergänzen. Geradeso gibt es idealiter in der Kirche (und im Staate) keinen Widerspruch zwischen dem monarchischen und dem kollektiven Prinzip, zwischen der Kirche und dem Individuum. Die alleinige Wahrheit ist eine, und alle Disharmonie zeugt nur von ihrem mangelhaften Begreifen, speziell von ihrer unrichtigen Vertauschung mit einer abstrakt-allgemeinen und daher scheinbaren Wahrheit. Ich bin durchaus nicht geneigt, eine utopische Ordnung zu entwerfen. Indem ich das Ideal der Empirie andeute, das für sie unerreichbar ist, erkenne ich die Unvermeidlichkeit der Konflikte zwischen Kirche und Staat in der unvollkommenen Empirie, das unrechtmäßige Überwiegen und das gewaltsame Verfahren bald jener, bald dieses an. Hier aber zeigt sich auch die Bedeutung des Ideals. Die empirischen Konflikte werden auf rein empirischem Wege aufgelöst durch diese oder jene faktische oder vertragsmäßige gegenseitige Beziehung der Kirche und des Staa-

tes, durch diesen oder jenen Kompromiß. Man darf aber die konkrete Auflösung eines konkreten Problems nicht verabsolutieren, wie das im Katholizismus und in den von seinem Geist durchtränkten zeitgenössischen Theorien der Trennung von Staat und Kirche geschieht. Wenn man schon von einem gewissen „empirischen Ideal" reden will, von einer Aufgabe für die Empirie, so hat man dieses Ideal in einer harmonischen Übereinstimmung beider „Gewalten" zu erblicken, so wie diese zum Beispiel in der byzantinischen Theorie der „Symphonie" ausgedrückt ist, im Westen aber teilweise in der Ideologie des mittelalterlichen Imperiums.

7. Das von uns festgestellte Prinzip der All-Einheit und der zweifellos empirische Vorrang der religiösen Qualitätsbestimmtheit aller Kultur vor ihren anderen Qualitätsbestimmtheiten setzt die Grundlinien der christlichen Geschichtsphilosophie fest. Jede Kultur als potentiell all-einige Persönlichkeit kann sich zum Ausdruck bringen und bringt sich bis zu einem gewissen Grade zum Ausdruck in einer jeden ihrer qualitativen Bestimmtheiten: in der Religion, in der Kunst, in der staatlichen, sozialen und ökonomischen Ordnung, im volkstümlichen Dasein usw. Man kann jede dieser Qualitätsbestimmtheiten zum „Ausgangspunkt" nehmen, wodurch der „historische Materialismus" im Prinzip gerechtfertigt ist. Am besten und am vollständigsten macht sich aber das Wesen der Kultur in ihrem am meisten bewußten Verhältnis zum Absoluten geltend, d. h. in der Religiosität.

In ihrer Selbstbestimmung und Entwicklung geht jede Kultur von einer mehr oder weniger unklaren und unvermeidlich begrenzten, d. h. irrtümlichen, aber keineswegs völlig falschen Erkenntnis der fundamentalen religiösen Aporie aus. Außerhalb der Sphäre des eigentlich christlichen Bewußtseins wird diese Aporie entweder „pantheistisch" oder „dualistisch" überwunden, obwohl es natürlich weder einen reinen Pantheismus noch einen reinen Dualismus gibt. Wenn wir eine Kultur zu den pantheistischen oder dualistischen Kulturen rechnen, sprechen wir nur von dem Vorherrschen dieser oder jener Tendenz in ihr. So ist die chinesische Kultur dualistisch (theistisch), sofern sie im Konfuzianismus zum Ausdruck kommt. Sie ist pantheistisch im Taoismus und in dem diesen ablösenden und zur Rolle der Magie zurückführenden Buddhismus. So sind auch die dualistischen Motive der indischen Kultur, die pantheistischen der griechischen nicht fremd.

Der pantheistischen Kultur muß das empirische Sein als etwas Vergängliches und Nichtseiendes vorkommen: entweder als unbegreifliche „Aufregung" des Absoluten, sogar als dessen „Sturz", oder als etwas, das außerhalb des Absoluten besteht, d. h. real nicht existiert, als Maja, als Illusion. Das Ziel der pantheistischen Kultur liegt in der Indifferenz des Einen, ihr Leben ist ein Sterben, ihre Welt — ein Fortgang von der Welt. In dem Bestreben, das Göttliche zu begreifen und zu reproduzieren, sucht sie nie dagewesene Formen: sie strebt nach Ungeheurem, erschafft hunderthändige Götter, Halbmenschen-Halbtiere, liebt widernatürliche Posen; das gewöhnliche Material der Architektur verachtend, haut sie die Tempel in Stein aus, verblüfft durch unvorstellbare Zahlen. Da sie dem Geist der empirischen Expansivität fremd ist, erschafft sie keine lang währende und dauerhafte Staatlichkeit, baut das Leben nicht auf, sondern empfängt passiv die ausgebildeten (nicht von ihr gefügten) Formen, welche erstarren, weil der Geist über sie hinaus nach der Indifferenz des Absoluten strebt. Die pantheistische Gesellschaft erstarrt in Kasten, söhnt sich mit ihnen und mit der Fremdherrschaft aus. Die pantheistische Religiosität ist asketisch im Sinne des Fortgangs von der Welt und der Verneinung des natürlichen Seins.

Das fundamentale Merkmal der dualistischen Kultur wird durch die Behauptung der Trennung zwischen dem Absoluten und dem Relativen definiert, der zweiten vom Pantheismus negierten These unserer Aporie. Der dem relativen Sein (der Welt, der Menschheit) entgegengesetzte Gott stellt sich in dem Dualismus (im Polytheismus, im eigentlichen Dualismus, im Monotheismus) als der Welt transzendent, ihr völlig unähnlich und letzten Endes als absolut unbegreiflich dar.

Das einzig reale und unbestreitbare Sein ist das relative, empirische Sein. In ihren Anfangsstadien strebt die dualistische Kultur nach Gott und nach Gotteserkenntnis (denn in ihrem nicht zum Bewußtsein gebrachten Wesen ist sie nicht dualistisch), stellt sich Ihn aber nach dem Muster eines empirischen Seins vor, anthropomorphisiert Ihn. Gott (ein Gott, zwei Götter oder eine Vielheit von Göttern) ist ein dem Menschen völlig ähnliches Wesen, welches den Menschen und die Welt erschuf, die ebenso getrennt sind, wie er selbst vom Menschen und von der Welt getrennt ist. Sogar in dem Fall, wenn das Göttliche nicht empirisch konkret gedacht wird wie im griechischen Polytheismus, sondern abstrakt wie im Judaismus, d. h. als Geist, ist das Denken über ihn anthropomorph. Gott ist der äußerliche Schöpfer der Welt (genauer: ihr Bildner, Ordner, Demiurg) und ihr Gesetzgeber. Die Welt lebt nach einem für sie äußerlichen, von Gott ein für alle Male bestimmten oder durch ihn abzuändernden Gesetz. In dem äußerlichen Gesetz liegt die Sanktion der dualistischen Kultur, für die der Formalismus charakteristisch ist (der Konfuzianismus in China, das alte Rom, der Islam, der Talmud). Das äußerliche für die Empirie gegebene, in ihr verwirklichte und vollkommen empirische Gesetz umfaßt das ganze Leben, das ganze volkstümliche Dasein (Talmud). Es erschafft und bewahrt die Nationalität, indem es ihre innere Entwicklung und äußere Verbreitung heiligt (Islam). Die nur von der Empirie lebende dualistische Kultur setzt sich nur empirische Ziele. Sie bildet den Staat, strebt nach Erweiterung, rationalisiert einfach alles auf menschliche Art. Aber indem sie sich von dem Prinzip der Einheit lossagte, ist sie zum Verlust ihrer Einheit in einer unendlichen Differenzierung verdammt zur Zerstreuung, „*διασπορά*". Indem sie danach strebt, sich auf sich selbst, das Relative auf das Relative, das Getrennte auf das Getrennte zu gründen, muß sie in der Selbstzersetzung untergehen.

In der Entfaltung der dualistischen (insbesondere der monotheistischen) Weltanschauung wird Gott „transzendent" (vgl. § 1), indem Er von seiner Absolutheit nur die absolute

Unbegreiflichkeit bewahrt (der Judaismus). Diese Unbegreiflichkeit erscheint häufig und vollkommen natürlich als eigenartige Gleichgültigkeit gegen Gott (Konfuzius). Wenn aber Gott absolut transzendent ist, so ist auch Sein Sein unerkennbar, und die Idee Gottes ist ein empirischer, menschlicher Begriff. Auch in diesem Fall ist der Glaube an das Sein Gottes durch nichts begründet, denn durch das Relative an sich kann man das Absolute nicht begründen. Der Dualismus wandelt sich natürlich und notwendig entweder in Atheismus oder in Skeptizismus um. Das das empirische Sein rechtfertigende „Gesetz" verliert seine Sanktion und wird zu Menschenwerk. Ist aber einmal der menschliche Ursprung des Gesetzes und der darauf errichteten Kultur anerkannt, so erhält der Mensch das Recht, das Gesetz und die sozial-politische Ordnung nach empirischen Gesichtspunkten und sogar nach seiner Willkür, revolutionär, zu verändern. Die dualistische Kultur findet ihren Abschluß im skeptischen Atheismus, im Amoralismus, in der revolutionären Ideologie und im Anarchismus.

Die dualistische Kultur besteht und entwickelt sich nur darum, weil ihr Wesen weiter und reicher ist als ihre Selbstdefinition, da es auch die vom Pantheismus ausgedrückte Einheit in sich enthält. Geradeso lebt und schafft auch die pantheistische Kultur nur vermöge der Kraft des in ihr enthaltenen dualistischen Moments. Man kann sagen, daß beide potentiell-christlich sind. Ihre Seele ist wie jede Seele eine „geborene Christin".

8. Das Christentum ist nicht Pantheismus, nicht Dualismus, nicht Monotheismus, sondern die Religion des Dreieinigen Gottes. Aber, obwohl es keinen in der Empirie vollständig gegebenen und erkennbaren Gott behauptet, so behauptet es doch auch keinen absolut unerkennbaren Gott. Die Empirie wird zu Gott, indem sie Ihn aufnimmt und sich Ihm zurückgibt, und Gott wird in der Empirie erkannt. Aber in der in ihre Vollendung versenkten und von ihr und vermittelst ihrer auch von Gott durchdrungenen Empirie wird Gott auch

überempirisch erkannt. Die ins Unendliche sich fortentwikkelnde, im eigentlichen Sinne empirische Gotteserkenntnis ist zugleich auch „transzendierend". Das Begrenzte ist natürlich außerstande, das Unbegrenzte zu „erfassen", und dem Relativen ist das Absolute nur nach Maßgabe seiner Beziehung zu ihm zugänglich. Dennoch ist kraft der göttlichen Inkarnation der in ihr vergottete Mensch, obwohl er ein relatives und begrenztes Wesen ist, zugleich auch unbegrenzt. Adam, als Kirche, ist das sich in der Empirie und ihrer Begrenztheit manifestierende all-einige gottmenschliche Sein. Darum ist die Erkenntnis der Kirche (in ihr aber auch die individuelle Erkenntnis — vgl. § 5 —) nicht nur empirisch, sondern auch überempirisch. Die als Dreieinigkeit offenbarte Gottheit ist dreieinig nicht nur in der Ordnung des Aufbaus (ökonomisch, *οἰκονομικῶς*), sondern auch in ihrer Absolutheit. Die als Entfaltung der Dreieinigkeit erscheinende All-Einheit wird von unserem in der Relativität verbleibenden Denken postuliert und von der „höchsten" Funktion unseres Bewußtseins, von dem, was die Kirchenväter und Kirchenlehrer mit dem Terminus „Geist" (*νοῦς*, mens) bezeichnen und bald für göttlich, bald für menschlich halten, als allerhöchste Realität erfaßt. Wir begreifen die All-Einheit in dem Maße, in dem wir sie sind, und dieses Begreifen ist der „Selbsterkenntnis" näher als dem „Wissen". Auf dem gleichen Wege (durch den Glauben, der das Wissen nicht „leugnet" und nicht „ergänzt", sondern es in sich enthält — vgl. §§ 1, 12) steigen wir zum Begreifen der All-Einheit als der Möglichkeit in ihrem Werden zur Wirklichkeit, als der absoluten Realität eines jeden dieser drei Momente und als ihrer realen Einheit empor.

Jede tiefgehende Analyse des Seins, der Wahrheit und der Liebe führt zum Absoluten als zur Dreieinigkeit. Aber das Sein, die Wahrheit, die Liebe sind nur drei Strahlen von den unzählbaren Strahlen der Vollkommenheit. Sie sind Bestimmtheiten und Bestimmungen des Absoluten. Um das Absolute selbst möglichst vollständig zu begreifen, muß man sich höher erheben, die Grenzen zu überwinden suchen.

Als wir das Absolute von dem absolut Absoluten oder dem Unaussagbaren unterschieden (§ 2), streiften wir bereits das, was man als Andersbestimmung des Absoluten oder als Seine Bestimmung durch das Andere bezeichnen kann. Und wir sind uns schon darüber klar, daß der Quell der Andersbestimmtheit in dem Unaussprechlichen selbst liegt, welches über dem Unterschied zwischen der Andersbestimmung und der ihr korrelativen Selbstbestimmung liegt. Als höchste Bestimmtheit, welche die Selbstbestimmtheit und die Andersbestimmtheit, die durch Trennung vermindert werden, in sich schließt, erscheint die Bestimmtheit des Unaussprechlichen, was in dem Begreifen des Unaussprechlichen als absoluter Güte und des Anderen als des Nichts, d. h. also in ökonomischer Hinsicht besonders klar wird (§ 3).

Die vollkommene Bestimmtheit des Unaussprechlichen wird in seiner logisch (und ontologisch) notwendigen Beziehung zu seiner vollkommenen Unbestimmtheit gedacht. Und in dem natürlichen Bestreben, die völlige Unbestimmtheit des Unaussprechlichen als ein Höheres und Ursprünglicheres zu begreifen als Seine Bestimmtheit, von dem viele Theologen und Philosophen verführt wurden, liegt die tiefste Wurzel des Pantheismus (§ 7). In der Tat „kommt" nach einer richtigen Bemerkung Hegels dem absoluten Sein „in ihm selbst der Charakter der Unbestimmtheit nur in der Entgegensetzung gegen das Bestimmte zu..., wobei die Unbestimmtheit selbst des ersteren seine Eigenschaft (d. h. seine Bestimmtheit) ausmacht". Die Unbestimmtheit ist nicht das Höhere, sondern sie ist gleichbedeutend und gleichwertig mit der Bestimmtheit. In dem Höheren ist (oder das Höhere ist) sowohl Seine Unbestimmtheit als auch Seine Bestimmtheit in der absoluten Fülle einer jeden von ihnen und in ihrer ganzen wechselseitigen Entgegensetzung, außerdem aber auch ihre Einheit, welche durch das dritte, ihnen gleichwertige, Moment hervorgebracht wird (d. h. mit diesem dritten Moment identisch ist). In der Nichtbeachtung dieses Sachverhaltes liegt der fundamentale Fehler Hegels, der ihn zu der Behauptung führte, daß das Absolute (das „Sein") eine „reine Un-

bestimmtheit und Leere", eine „reine, leere Anschauung", „in der Tat das Nichts und nicht mehr und nicht weniger als das Nichts" sei.

An und für sich genommen ist die Bestimmtheit des Unaussprechlichen wie auch dessen Unbestimmtheit vor allem eine Verminderung des Unaussprechlichen, obwohl sie gewöhnlich infolge ihrer Identifizierung mit der Unbestimmtheit als dessen Zuwachs verstanden wird. Die reine Bestimmtheit des Unaussprechlichen ist das Fehlen ihrer Einheit mit der reinen Unbestimmtheit und sogar das Fehlen dieser. Um in der konventionellen Sprache zu reden, erblicken wir in der reinen Bestimmtheit des Absoluten die zu ihrem Ziele gelangte Tendenz des Unaussprechlichen, sich in sich und für sich zu offenbaren, denn nur das Unaussprechliche ist. Aber diese Tendenz (Schelling hätte gesagt „Gott") kann nur existieren, wenn ihr eine Unbestimmtheit gegenübersteht und nur in dieser Entgegensetzung (Schellings „Natur"). Diese Tendenz kann ihr Ziel nur dann erreichen, wenn sie die gesamte Unbestimmtheit in sich verwandelt hat, d.h. indem sie eben dadurch aufhört zu sein. Aber als Tendenz des Unaussprechlichen und als diese selbst kann sie nur aus dem Unbestimmten hervorgehen, wobei die Definition des Unaussprechlichen als einer Unbestimmtheit nur durch sie und mit ihr zugleich entsteht. So ist die Bestimmtheit sowohl in ihrem „Anfang" als auch in ihrem „Ende" mit der Unbestimmtheit eins. Am „Anfang" ist einfach das Unaussprechliche; es erhält alsdann den Namen der Unbestimmtheit durch die mit seiner Benennung „gleichzeitige" Entstehung der Bestimmtheit aus ihm, welches „schon" einen Namen erhielt. Am „Ende" ist die Unbestimmtheit, welche von der Bestimmtheit vollkommen definiert wird, die sich in sie verwandelte und von ihr gleichsam vernichtet wurde, aber eben damit auch die Bestimmtheit selbst, welche in die Unaussprechlichkeit zurückkehrte. „Solange" es „noch" keine Bestimmtheit gibt, „wenn" sie „schon" nicht mehr ist, „sofern" sie nicht ist — ist sie ein und dasselbe mit der Unbestimmtheit, aber in ihrem Sein steht sie ihr immer entgegen.

Die Bestimmtheit bestimmt die Unbestimmtheit, aber sie „besteht", sie „ist" nur, weil sie ihr gegenübersteht. Wenn es keine Unbestimmtheit gäbe, so befände sich die Bestimmtheit in der Leere, sie existierte dann nicht. Aber dann wäre das Unaussprechliche auch nicht Unbestimmtheit. Ihrem eigentlichen Wesen nach ist die Unbestimmtheit unbenennbar. Sie ist keine Leere, kein Nichts, und ebensowenig als Sein zu bezeichnen, da dieses, sofern es definiert wird, in gleichem Maße die Unbestimmtheit und die Bestimmtheit umfaßt; man kann sie auch nicht als Nichtsein bezeichnen; die Bezeichnung: Unbestimmtheit genügt aber nicht. In der Erreichung ihres Zieles verwandelt die Bestimmtheit sie in sich, aber nur als bestimmte.

Die Unbestimmtheit ist Bedingung der Bestimmtheit (wie die Bestimmtheit Bedingung ihrer Benennbarkeit ist) und in diesem Sinne ursprünglicher als diese. Um aber die sich hier vor uns enthüllende Dialektik besser zu verstehen, ist es notwendig, sich nicht nur über die von uns zu ihrer Beschreibung bedingt angewandten Kategorien der zeitlichen Aufeinanderfolge, sondern auch über unsere anderen Hilfsbegriffe zu erheben. Wenn man die Ursprünglichkeit der Unbestimmtheit, die „als-ob-Präexistenz" ihrer Bestimmtheit behauptet, muß man dessen eingedenk sein, daß sich hier der Begriff der Unbestimmtheit in unserem Begreifen verdoppelt. Einerseits denken wir die Unbestimmtheit als solche und als Prinzip der Bestimmtheit; andrerseits verstehen wir darunter das Unaussprechliche, welches weder Unbestimmtheit noch Bestimmtheit ist. Und im anderen Falle verfallen wir leicht dem Irrtum, indem wir die Unbestimmtheit für völlig ursprünglich halten, als potentielle Indifferenz betrachten, oder, in theologischen Begriffen ausgedrückt, indem wir den „Vater" mit dem „Wesen" der Gottheit identifizieren und den Sohn aus dem Wesen des Vaters oder Gottes ableiten („ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός" des 1. Nicäischen Konzils anstatt „ἐκ τοῦ πατρός," d. h. ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρός"). Das Unaussprechliche ist weder Unbestimmtheit, noch Bestimmtheit, noch auch etwas Drittes. Es ist eine Zweieinigkeit der Unbestimmtheit (des

Vaters) mit der Bestimmtheit (dem Sohne), es wird entfaltet als Vater und entfaltet als Sohn (oder als Vater im Sohn, denn die Aktivität der Bestimmtheit — der Wille des Sohnes — muß auch in der Unbestimmtheit sein), es bestimmt sich als das Unbestimmte und durch die Bestimmtheit Bestimmbare. Wir denken das Unaussprechliche als wenn nicht dem Sohn (das haben wir fallen lassen), so doch der Zweieinigkeit des Vaters und des Sohnes ontologisch vorausgehend, weil wir unsere letzte Stütze noch nicht fallen ließen. Wenn wir aber auch sie fallen lassen, dann werden wir das Unaussprechliche selbst als Zweieinigkeit des Vaters mit dem Sohne anerkennen und es als das Vollkommene erkennen müssen. Indem wir die unaussprechlich aussprechbare Zweieinigkeit des Vaters und des Sohnes behaupten, behaupten wir ihre völlige Einheit und ihre völlige Zweiheit. Und wir sind verpflichtet, ihre gänzliche Zweiheit oder Getrenntheit zu behaupten; diese Verpflichtung liegt schon in der Behauptung der Bestimmtheit. Andernfalls wäre die Bestimmtheit des Unaussprechlichen eine geringere Realität als unsere empirische Andersbestimmtheit, welche aus ihm hervorgeht und unsere Unbestimmtheit erhielte weder einen Namen noch ein Sein. Wir reden freilich von unserer Selbstbestimmung in einem Sinne, welcher unsere reale Getrenntheit in das Unbestimmte und in das Bestimmende nicht zu erfordern scheint. Aber die Selbstbestimmung des Unaussprechlichen steht seiner Andersbestimmung nicht entgegen, da es das eine wie das andere vollkommen in sich enthält. In meiner Selbstbestimmung (meinem Selbstbewußtsein) erreiche ich als Mensch niemals die Vollständigkeit. Aber, indem ich mich als das sich seiner selbst bewußte Sein definiere, definiere ich auch noch das Andere, bin mir auch noch des Absoluten bewußt, welches das „Meine" bedingt, begrenzt und bestimmt. Ich bestimme mich nicht allein und nicht durch das einsame Selbst, sondern auch noch durch das Absolute. In meiner Selbstbestimmung bestimme ich mich auch anders. Auf diese Weise bin ich, als die sich durch das Absolute bestimmende Selbstbestimmtheit, auch noch dieses Absolute, welches von mir real verschieden ist (§ 2).

Die Unbestimmtheit kann nur dann bestimmt werden, wenn die Bestimmtheit von ihr real verschieden ist; denn als nicht verschieden ist die Bestimmtheit stets real, aber keine Bestimmtheit. Die als solche in ihrer anfänglichen Verneinung durch die Bestimmtheit reale Unbestimmtheit ist nur dann real, wenn sie von der Bestimmtheit real verneint wird und dieselbe real verneint. Der Vater und der Sohn verneinen einander hypostatisch. Aber ihre wechselseitige Verneinung ist mit Rücksicht auf die Bestimmbarkeit noch zu wenig. Ihre wechselseitige Verneinung ist auch in dem Falle möglich, wenn der Sohn nur ein Abgeleitetes, nur eine „Funktion", „Aspekt" oder „Modus" des Vaters ist (oder zusammen mit dem Vater ein Modus des Unaussprechlichen), nicht aber verbleibt gleich dem Vater. So dachten die Modalisten in der alten Kirche. Und so konnte man leicht denken bis zur Enthüllung der neuen Lehre vom Heiligen Geist. Für die Realität und Vollständigkeit des Unterschiedes zwischen Vater und Sohn ist es notwendig, daß Sie, während Sie in einer Beziehung eins sind und in einer anderen (in bezug auf die Bestimmbarkeit) zwei, auch noch in einer dritten zwei seien, daß sich die Andersbestimmung an die Selbstbestimmung anschließe. Die Andersbestimmung aber findet statt, wenn das Dritte (der Heilige Geist) existiert. Dann ist der Vater vom Sohne nicht nur wie die Unbestimmtheit von der Bestimmtheit verschieden, sondern auch noch nach Seiner Beziehung zum Dritten, zu dem der Sohn in einer anderen Beziehung steht. Dann hebt sogar die Einheit des Vaters mit dem Sohne die Substanzialität eines jeden von ihnen nicht auf. Daraus folgt auch, daß der Heilige Geist nicht aus beiden und nicht aus dem, worin sie eins sind, ausgehen kann, denn ein solches Ausgehen würde die Realität des Unterschiedes zwischen dem Vater und dem Sohn aufheben. Wenn andrerseits das Dritte einfach Deren zweiter Unterschied wäre, dann würde es das sich vor uns erhebende Problem nicht lösen. Aus der Realität des Dritten, welche ihrerseits durch dessen verschiedene Beziehung zum Ersten und zum Zweiten begründet wird, ergibt sich eine völlige Getrenntheit der Hypostasen, eine völlige

Bestimmtheit eines jeden der drei Momente, ihre Verschiedenheit, welche durch ihre Einheit nicht aufgehoben wird. In der Dreieinigkeit ist die gegenseitige Beziehung zweier Momente als deren vollkommene Zweieinigkeit möglich. Außerhalb der Dreieinigkeit wird die Zweieinigkeit als einfache Verminderung der indifferenten Einheit gedacht, denn in der Zweieinigkeit an und für sich ist noch keine reale Bestimmtheit des zweiten Momentes oder der Bestimmtheit selbst. In der Zweieinigkeit lebt das Zweite nur durch das Erste und existiert an sich nicht real; darum ist auch seine Verschiedenheit illusorisch. Außerhalb der Beziehung zu einem Dritten ist im Zweiten kein „Pfeiler", keine „Stütze" des hypostatischen Charakters; in ihm ist kein Sein, denn die Bestimmtheit ist eine Trennung des Anderen und des Selbst, und die Trennung kann nicht existieren, d. h. eins sein, nur aus sich selbst.

Also erschöpfen das „Erste" und das „Zweite" das Unaussprechliche nicht. Sie offenbaren es vermindert, getrennt, aber nicht auch einheitlich. Indem der Sohn den Vater bestimmt oder trennt, läßt Er in Ihm die Einheit und bestimmt Ihn als das Prinzip Seines Seins und des Seins (der Benennbarkeit) des Vaters und als Sein Band mit dem Vater. Eben diese Einheit oder, richtiger, Einigung ist das „Dritte", welches die Absolutheit in ihrer Bestimmtheit vervollständigt, selbst als Bestimmtheit ihrer Einheit erscheint. Es ist nicht die ursprüngliche Einheit, sondern es ist „nach" der Trennung, d. h. nach dem „Zweiten" und darum „nach" dem Ersten. Vorzugsweise ist es aber nicht mit dem „Zweiten", sondern mit dem „Ersten" verbunden, denn das „Zweite" verneint es, da es Getrenntheit ist, das „Erste" aber wird von dem „Zweiten" getrennt bis zur Entfaltung der Einigung im „Ersten". Das „Dritte" kann nur aus dem „Ersten" ausgehen, da nur in dem Trennbaren das Eine und, folglich, das Einigende möglich ist. Das trennbare (bestimmbare) Eine führt in der Trennung das Einigende aus sich heraus. Wenn es kein Einigendes gäbe, so gäbe es weder eine Einheit des Trennbaren mit dem Trennenden noch auch ein Trennendes,

da auch dieses das eine Trennende ist, die Einheit der Trennung. Im Vater ist das Prinzip des Geistes, im Sohn ist der Geist das Licht des Vaters. Aber der Geist geht nur vermöge der trennenden Kraft des Sohnes, „durch den Sohn", vom Vater aus („*διὰ τοῦ υἱοῦ*", „per filium").

Das Unaussprechliche oder wahrhaft-Absolute ist die Dreieinigkeit. Jede Seiner Bestimmtheiten in ihr selber ist Seine Verminderung. Sie alle zusammen erschöpfen es bis auf den Grund, indem sie Seine Fülle, Sein „Pleroma" manifestieren. Jede Bestimmtheit schließt das Unaussprechliche vollkommen in sich und ist Es selbst und ist Es ganz, indem sie auch zu den beiden anderen wird. Das Erste „von je her" und „immer" Verbleibende, der Vater, geht im Sohne und im Geiste unter. Das Zweite, der Sohn, aus dem Vater hervorgehend, bestimmt oder trennt Ihn, Sich und den Geist in Sich, indem Er in Sie übergeht. Das Dritte, der Geist, von dem Vater durch Seine Trennung ausgehend, vereinigt sich mit Ihnen, indem Er Sie vereinigt, bewahrt Sie und Sich in dem Übergang selbst. Die Einheit des Unaussprechlichen ist keine Potenz, nicht Unbestimmtheit, sondern Einheit der Ureinheit mit der Dreieinigkeit. Auch die Dreieinigkeit des Unaussprechlichen ist ein notwendiges Moment Seiner Einheit. Das Unaussprechliche stellt sich uns dar als sich selbst schöpferisch ewig bewegend. Aber die schöpferische Bewegung ist auch ihre Vollendung, die Ruhe. Die Dreieinigkeit ist der Anfang und das Ende, das Erste und das Letzte.

9. In welchen Begriffen wir Gott immer denken, stets begrenzt und vermindert Ihn unser Denken. Die obigen Überlegungen werden vielen als ein kaltes Spiel mit Begriffen, als leblose Dialektik erscheinen, obwohl die Bestimmtheit (resp. die Unbestimmtheit und die Einigung), von der wir reden, die Bestimmtheit des wahrhaft Absoluten und des absolut-einen Seins ist. Die Unvermeidlichkeit der Begrenzung Gottes in dem sich auf Ihn beziehenden Denken macht alles Begreifen Seiner noch nicht hoffnungslos. Indem wir Gott begrenzen, geben wir uns allzeit eine völlige Rechenschaft

darüber, streben nach einer Aufhebung der Begrenzung und heben sie in der Tat auf — freilich nicht durch einen Akt des logischen Denkens —, wenn unsere Begriffe (als begrenzte) die ihnen auferlegte Hilfsaufgabe erfüllt haben werden. Das logische Begreifen der Gottheit ist ein notwendiges Moment, obwohl es nicht für jeden das chronologisch erste ist; nur das Nichtbegreifen der All-Einheit kann den scheinbar demütigen Verzicht darauf entschuldigen, welcher in Wahrheit das Schmähen einer von den göttlichen Gaben in sich schließt. Das „letzte" Erfassen Gottes ist „schon" kein Erfassen Seiner durch das Denken, sondern unser ungeteilter, all-einiger Akt, der in gleichem Maße intellektuell, emotional und werktätig ist und am besten als „lebendiger Glaube" bezeichnet werden kann (§§ 1, 8). Freilich sind wir auch in ihm begrenzt, aber begrenzt im Ganzen ohne innere Trennung und, indem wir empirisch bestimmt sind, vervollkommnen wir uns gleichzeitig unablässig auf der Grundlage unserer überempirischen Vollendung.

In der altchristlichen Dogmatik und in dem äußerst strengen religionsphilosophischen Denken der Hellenen, welches dieselbe Wahrheit in vermindertem Grade zum Ausdruck bringt, wurde (natürlich mit allen möglichen Vorbehalten) der Begriff der Wesenheit oder der Usia auf die Einheit der Gottheit angewandt. Die Einheit der Dreieinigen Gottheit ist ihre Usia. Aber die Usia ist nicht außerhalb ihrer drei Momente als ein viertes, sondern sie alle vollständig und zugleich und ein jedes von ihnen vollständig und getrennt. Man kann sich dem Begreifen dieses Sachverhalts nähern, wenn man sich hilfsweise und vorläufig die Usia als in ihrer Ganzheit folgerecht durch ihre Momente entstehend vorstellt: durch das erste-zweite-dritte-erste-zweite ..... gleichsam in einem unendlichen Kreislauf, und wenn man sich alsdann diese Bewegung als unendlich schnell vorstellt. Wenn die Usia alle drei Momente und jedes von ihnen ist, muß man jedes von ihnen als Bestimmtheit mit einem anderen, wenn auch konventionellen Namen bezeichnen. Und jedes von ihnen ist nicht das Sein überhaupt (*τὸ εἶναι*), sondern ein besonderes,

bestimmtes Sein (*τι εἶναι*), zu welchem Zweck von den großen Kappadoziern im Anschluß an Plotin, Porphyrius und Origenes der Terminus Hypostasis (*ὑπόστασις*) eingeführt wurde, welchem die dem Terminus „Person" („*πρόσωπον*", „persona") eigentümliche Tendenz zum vereinfachenden Anthropomorphismus fremd ist.

Vermutlich geht die von Plotin und Origenes in Anwendung auf das wahrhaft Absolute entwickelte Unterscheidung zwischen Potenz („*δύναμις*", „virtus") und Energie auf deren Lehrer Ammonius Sakkas zurück. Von beiden wird das erste Moment (der Vater) nicht als die der Energie entgegenstehende Potenz begriffen, sondern als nicht entfaltete Einheit der Potenz und der Energie (*δύναμις-ἐνέργεια*, potentia-actualitas, poss-e-st — vgl. § 1). In Verbindung damit steht die tiefsinnige Begründung der hypostatischen Verschiedenheit, die von Plotin besonders klar entwickelt wurde (die Energie der Wesenheit — die Energie von der Wesenheit). Andrerseits aber führt die irrtümliche Identifizierung (§ 8) des „poss-e-st" mit dem Vater (und nicht mit der Dreieinigkeit selbst) den für den Neoplatonismus und für das frühe christliche Denken typischen Subordinationismus mit sich.

Am besten kommt der Unterschied der Ersten Hypostase, d. h. die Bestimmtheit der ersten durch die zweite in dem Terminus „Vater" zum Ausdruck. In der Vaterschaft ist schon das Merkmal der Anfangslosigkeit oder der Ungeborenheit enthalten, sowie auch das Erzeugen des Sohnes durch den Vater „vor aller Zeit", die „Gleichewigkeit" des Sohnes mit dem Vater. Die Benennung der ersten Hypostase als Vater ist nicht „ökonomisch" (wie ihre Benennung als „Schöpfer", „Allerhalter"). Indem sie zu dem Wort der Lebendigen Wahrheit selbst aufsteigt, ist sie mehr als eine bloße Analogie. Die unbegründete Furcht, relative Begriffe auf Gott anzuwenden, ist durchaus kein Kampf gegen Seine Relativierung. Der Sohn Gottes ist für uns vor allem Gottmensch, dessen hypostatischer Unterschied in dem ewigen Geborenwerden (*γεννησία*) liegt. In Ihm wie in Gott ist keine Kreatürlichkeit, aber in Ihm ist eine Seelenhaftigkeit und eine Leiblichkeit, die kei-

neswegs als einfaches Gefäß der Göttlichkeit erscheinen. In Ihm ist die Bedingung der Benennbarkeit des Vaters oder der Erscheinung Gottes, das Prinzip der Bestimmtheit oder der Trennung, das Prinzip der Entfaltung der Dreieinigkeit in die All-Einheit (*κόσμος νοητός*), und als Fülle der göttlichen Bestimmtheit erscheint Er als Bedingung der göttlichen Andersbestimmtheit oder der Schöpfung der Welt durch Gott (§ 4). In Ihm ist der Quell der Zeitlichkeit, Räumlichkeit und Körperlichkeit, denn Er ist die vollkommene oder göttliche All-Einheit; die kreatürliche Welt ist eine Theophanie eben durch Ihn und in Ihm. Die Geburt ist die Fülle der Offenbarung der Väterlichen Körperlichkeit und Seelenhaftigkeit in der Getrenntheit in Vater und Sohn, wobei beide als Vollständigkeit der Männlichkeit und Weiblichkeit gedacht werden (— eine wirkliche Abscheulichkeit ist der gnostische Versuch, in der Gottheit das Prinzip der Weiblichkeit zu erblicken, z. B. den Heiligen Geist als „weibliches" Prinzip in der Dreieinigkeit zu betrachten: die Weiblichkeit wird begründet durch die Beziehung Gottes zur Welt — vgl. § 3). Der Begriff der Geburt ist der Begriff der Selbstentfaltung der Wesenheit in ihrer selbsteigenen realen Trennung, in gewissem Sinne in ihrem „Tode". Das Prinzip der Geburt ist der Wille des Vaters (der Wille der Wesenheit zu ihrer Manifestation und eben dadurch ihre Offenbarung als Vater und Sohn); darum will das von dem Erzeugenden verschiedene Geborene durch den Willen des Erzeugenden. Darum ist auch der Sohn der ganze Vater, und in dem Sohne ist der ganze Gott das Geborene. Folglich gibt es keinen anderen Sohn als den Eingeborenen (*μονογενής*), und der hypostatisch an zweiter Stelle stehende Sohn ist dem Vater gleichwertig, welcher nur in Ihm und durch Ihn erkannt wird.

Der unterscheidende Charakter der dritten Hypostase liegt darin, daß sie Geist ist. Die Geistigkeit ist der Seelen-Körperlichkeit korrelativ wie die Einheit der Getrenntheit. Der Sohn ist die Getrenntheit der Gottheit, ihre Vermannigfaltigung bis zur Erschöpfung, d. h. bis zum Tode. Der Sohn ist der Göttliche Tod. Der Heilige Geist ist das Göttliche Leben, das

Leben durch den Tod, wie der Tod durch das Leben das Ewige Leben ist. Der Geist ist das, was in dem Vater nach Seiner Trennung durch den Sohn „übrig bleibt", d. h. die Vereinigung oder die Wiedervereinigung, das „Lebendige Wasser". Und, obwohl sich der Vater im Sohne ganz entfaltet, entfaltet Er sich in Ihm doch nicht ganz, wenn die Realität der Trennung durch den Sohn durch die Wiedervereinigung nicht ergänzt wird, und wenn der Heilige Geist, der mit dem Vater eins ist, es mit dem Sohne nicht ist. Selbstverständlich ist auch das Prinzip der Trennung (der Sohn) eins (andernfalls wäre es nicht). Aber es ist eins nicht in seiner Tätigkeit, sondern in seiner Verwirklichung oder Vervollständigung. Der Sohn ist vollkommen, eins nicht durch Sich Selbst, sondern durch den Heiligen Geist, welcher Sich auf Ihn ergießt, obwohl Er durch Ihn ausgegangen und in Ihm aufgeleuchtet ist.

Das Prinzip des Geistes ist im Vater, nicht im Sohn, welcher die Hypostase des Geistes in gewissem Sinne verneint. Das Prinzip des Geistes ist auch nicht im Vater und im Sohne. — Im Sohne ist nichts, was nicht im Vater wäre, außer des Geborenwerdens-Geborenseins, d. h. desjenigen, was durch den Geist ergänzt wird. Der Geist geht nicht aus vom Vater und vom Sohne (filioque). Er hat ein Prinzip, nicht zwei, und aus der Trennung kann die Vereinigung nicht hervorgehen. Der Geist geht auch nicht von dem aus, „worin Vater und Sohn eins sind". Sie sind eins in ihrer Göttlichen Wesenheit, welche in ihrer Totalität auch Geist ist. Das katholische „filioque" kann nur einen doppelten Sinn haben. Entweder ist „dasjenige, worin Vater und Sohn eins sind" die göttliche Wesenheit; oder aber es gibt noch irgendeine nichtsubstanzielle und nicht-hypostatische, sondern überhypostatische Einheit, welche den Vater mit dem Sohn verbindet, aber den Geist ausschließt. Im ersteren Fall führt uns das „filioque" zu der ungenauen und nur historisch gerechtfertigten Terminologie des ersten Nicäischen Konzils zurück, welche von der Geburt des Sohnes „aus dem Wesen des Vaters" sprach, was mit der wahren Dreieinigkeit unverträg-

lich ist. Im zweiten Fall sind Vater und Sohn ihrer Göttlichkeit nach reicher als der Geist, und der Geist wird in der Fülle seiner Göttlichkeit herabgesetzt; das „filioque" erweist sich in diesem Falle als eine Lästerung des Heiligen Geistes.

Das Motiv des „filioque" — der Wunsch, die Gleichwertigkeit von Vater und Sohn zu begründen — führt..... zu einer Herabsetzung auch des Sohnes. Der Sohn ist die durch die Kraft des Geistes eine und seiende Getrenntheit, der Tod im Geiste, welcher Leben wurde. Wenn aber der Geist geringer ist als der Sohn, kann die Getrenntheit nicht völlig Einheit und der Tod nicht völlig Leben werden, und Jesus Christus ist dann nicht auferstanden. Dann ist nicht die All-Einheit das Prinzip von allem, sondern die Getrenntheit, welche entweder in der Indifferenz des Vaters und des Sohnes aufgehoben wird oder, als nur durch die Zweieinheit bedingt, irreal ist (§ 8). Der Geist wird nicht nur vom Sohne herabgesandt, sondern ergießt sich auch auf den Sohn, indem Er Ihn vervollkommnet. Wenn aber das „filioque" wahr ist, kann der Sohn nicht restlos vollkommen sein, d. h. der Sohn ist unvollkommen. In dem Herabsteigen des Geistes vervollkommnet sich die Menschlichkeit des Sohnes. Aber diese Menschlichkeit (Kosmos) kann die Fülle der Göttlichkeit in keiner Weise erlangen, wenn das „filioque" richtig ist. Dafür sind noch andere Wege erforderlich. Auf der Suche nach diesen behauptet der Katholizismus die Vollkommenheit der Menschlichkeit Christi in der Vergöttlichung Seiner Mutter wiederum nicht infolge des Herabsteigens des Geistes auf sie, sondern infolge der unbefleckten Empfängnis. Wenn aber die unbefleckte Empfängnis durch Christus (und nicht durch den Geist) bedingt ist, so geraten wir in einen circulus vitiosus. Zudem setzt die unbefleckte Empfängnis die lasterhafte menschliche Natur als ein böses Sein voraus (vgl. §§ 4, 6) und ist mit einer falschen negativ-begrenzenden Auffassung der Ehe verbunden, welcher gemäß die Wollust nicht als Beeinträchtigung des natürlichen Triebes, sondern als ursprünglich böser Trieb betrachtet wird. Die in der Dialektik des „filioque" unvermeidliche Trennung zwischen dem Vergottet-

Menschlichen (Christo Zugehörigen) und dem Andersseiend- und Böse-Menschlichen führt ferner zu einem Betonen der Göttlichkeit nur des ersteren und zum „Kultus des Leibes Jesu". Andrerseits wird bei einer Identifizierung des Vergeistigt-Menschlichen mit dem Vergottet-Menschlichen die Begrenztheit der Empirie auf das Göttliche übertragen und das Göttliche in den Kategorien des empirischen Seins begriffen. Daraus folgt aber die Auffassung der Kirche nach dem Muster einer menschlichen Gemeinschaft, speziell das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit und die Theorie der sichtbaren und staatlich-territorialen Kirche, die Verabsolutierung des Seins und des Wissens in der westeuropäischen Philosophie und im westeuropäischen Leben, speziell bei Kant und in den Theorien des Fortschritts.

Wenn der Geist nur vom Vater ausgeht, kann Er Sich von Ihm trennen und eine Bestimmtheit oder ein hypostatisches Sein nur nach und durch den Sohn erhalten, „*διὰ τοῦ υἱοῦ*", „per filium" (nicht „*ἐκ τοῦ υἱοῦ*", „filioque"). Aber die dritte Stelle des Geistes in der Heiligen Dreieinigkeit beeinträchtigt nicht Seine Göttlichkeit und Seine Gleichwertigkeit mit den anderen Hypostasen. Seine hypostatische Besonderheit gehört nur Ihm. Er „entspringt", „geht aus", „leuchtet hervor", wird aber nicht geboren, denn geboren wird nur der Eingeborene, und die Geburt, als Trennung, bringt den hypostatischen Charakter des Geistes nicht zum Ausdruck. Natürlich ist auch der vereinigende Geist, die vereinigende Liebe, vom Vater und vom Sohn verschieden, d. h. von Ihnen getrennt; aber Er ist getrennt und verschieden nicht durch eigene Kraft, sondern durch die Kraft des Sohnes.

10. Die westlich-christliche Kultur ist die Kultur des „filioque" (vgl. § 7). Aus diesem ihrem Grunddogma folgen alle ihre unterscheidenden Merkmale. Das „filioque" ist die Negation der wahren Dreieinigkeit und folglich auch der All-Einheit, deren Aufbau und Prinzip in der Dreieinigkeit gegeben sind (vgl. § 9). Denn das „filioque" leugnet, daß alle Momente des Sohnes voneinander real verschieden und (was

dasselbe ist) miteinander wiedervereinigt sind. Das aber bedeutet, daß in der All-Einheit illusorisch-reale Momente (wie in der pantheistischen Weltanschauung) sein können, die nicht vergottet oder substanzialisiert sind, oder nur empirische (wie in der dualistischen Weltanschauung), die ursprünglich-böse, außer-göttlich sind. Das bedeutet, daß sogar jedes Moment nur partiell als Moment der All-Einheit erscheint, teilweise aber entweder indifferent-potentiell oder absolut in sich isoliert ist. Anstatt der All-Einheit werden die Potentialität, die Getrenntheit (die Vielheit) und das abstrakte System zu fundamentalen Kategorien des Weltbegreifens. Und darin offenbart sich die tiefe Verwandtschaft des Katholizismus mit dem Dualismus (§ 7).

Die verminderte All-Einheit der Welt (Adams) ist eine Verminderung des Sohnes, als der göttlichen Vielheit, welche durch Ihn gezählt ist (darum ist Er das „Zählen" oder der „Logos") und von dem Heiligen Geist wieder vereinigt wird. In diesem Sinne sind der gesamte universale und speziell der gesamte menschliche Prozeß (die gesamte Kulturentwicklung) „logisch". Wenn aber der Sohn der Menschlichkeit nach (und nicht nur der Menschlichkeit nach!) von dem Heiligen Geist vollendet, geheiligt wird und durch Ihn, der weniger als Er mit dem Vater eins ist, lebt, so ist die völlige Theophanie des Vaters durch den Sohn weder in dem empirischen noch in dem überempirischen Sein möglich. In diesem Falle ist die Vollendung der Menschheit begrenzt, und die Fülle der Gottheit der Welt unzugänglich. Der Geist vollendet nicht jenseits der Grenzen Seiner Göttlichkeit, indem Er, wie bei Basilides, sich als beflügelter Vogel zwischen Gott und der Welt ausbreitet. Der Sohn entfaltet nicht Seine ganze Göttlichkeit, und im Sohne wird der Vater nicht restlos erkannt.

In dem Bereich der Gotteserkenntnis (und folglich auch des Wissens überhaupt) errichtet die Kultur des „Filioque" eine unüberschreitbare Grenze zwischen Adam und Gott, indem sie die absolute Unbegreiflichkeit des Absoluten und die Unterscheidung des Immanenten und des Transzendenten verkündet (vgl. §§ 4, 7). Wenn im Pantheismus das unbegreifliche Absolute (als Indifferenz) die Möglichkeit für eine gewisse unerkennbare Verschmelzung mit Ihm noch offen läßt, so ist in der Kultur des filioque das Absolute dem Relativen in jeder Beziehung absolut unzugänglich. Ihrem eigentlichen Wesen nach erkennt die christliche Kultur die Beschränktheit des sündhaft-empirischen Seins, die „Begrenztheit" oder die „Bestimmtheit" der Empirie. Aber diese Erkenntnis ist mit der Erkenntnis des universalen Seins als eines auch Transzendenten verbunden (§ 4). Aber in dem Dogma „filioque" ist der Begriff einer absoluten oder mit dem Transzendenten nicht zweieinigen Begrenztheit enthalten und wird in ihm „begründet". Es ist natürlich, daß dieser Begriff „der absoluten Begrenztheit", indem er in jedem Moment der All-Einheit zum Ausdruck gelangt, die westlich-christliche Kultur in eigentümlicher Weise zu einer Kultur der „Idee des Transzendenten" vermindert. In ihr wird die absolute Unbegreiflichkeit der Gottheit behauptet: das beginnt mit dem gerade im Westen machtvollen Arianismus (und Adoptianismus), setzt sich in der Scholastik fort — bei Thomas von Aquin, Duns Scotus, Occam und seiner Schule (besonders bei Nikolaus d'Autrecourt), vollendet sich in der neueren Philosophie in der Theorie Kants, im Repräsentationismus, Phänomenalismus und Skeptizismus.

Das menschliche Wissen kann nur völlig empirisch und verstandesmäßig sein: es gründet sich auf die „ratio", nicht auf die „mens", ist rational und rationalistisch. Die Vernunft (intellectus, mens) ist für es nur ein Grenzbegriff. Die Vernunft kann ihm nur „Vernunftideen" darbieten, deren objektive Bedeutung unbeweisbar ist. Daher der rationalistische Charakter der ganzen westeuropäischen Theologie, ihre Durchdachtheit und formale Vollkommenheit, aber auch ihre Begrenztheit. Daher insbesondere das rationalistische Anpacken der Probleme der gegenseitigen Beziehung von Welt und Gott, der Prädestination und der Gnade (§ 2), der im Verstande infolge ihrer Zurückführung auf die Wahlfreiheit zugrunde gehenden Freiheit (§ 4); daher auch die in den Lehren vom Glauben und von den guten Werken, vom Fege-

feuer und von den Sündenerlassen so klar hervortretende Rationalisierung der Ethik. Die europäische Philosophie bringt dieselben Züge in der ihr eigentümlichen Problemsphäre zum Ausdruck. Aber der Rationalismus ist stets Trennung und Ausschließung eines Dritten. Er ist die Lostrennung des verstandesmäßigen Menschen von Gott, die Isolierung des Verstandes in sich und sein Verlust des Zusammenhangs mit dem Ethos (dem Leben und der Tätigkeit), welcher im gottmenschlichen Intellekt gegeben ist. Indem das Wissen verstandesmäßig wird, hört es auf, ein Moment des Glaubens zu sein und wird von der Lebenstätigkeit losgerissen, wodurch es auch den Glauben selbst begrenzt. Ferner wird das verstandesmäßige Wissen von seiner Zweieinigkeit mit dem Gegenstand losgerissen, welche in einer Sphäre des Intellekts gegeben ist, die dem isolierten Verstande unzugänglich ist. Das erklärt die Unbegründetheit des absoluten Seins, des Andersseins, d. h. der Außenwelt (Phänomenalismus) und der anderen bewußten Subjekte (Solipsismus).

Indem die Theologie rational wird, wird sie unbegründet. Sie ist außerstande zu sagen, ob sich alles in Wirklichkeit so verhalte, wie sie es darstellt. Die Süße der Gotteserkenntnis wird vertauscht mit der Freude des Denkens an seiner eigenen Harmonie und Schönheit. Auch die Kirche, die All-Einheit wird rational konstruiert, indem sie zum Begriff des Organismus oder sogar nur zu einem „System der Mannigfaltigkeit" entartet. Für die Religiosität des „filioque" muß die Kirche in der Empirie vollständig zum Ausdruck gebracht werden. Aber ein rein empirischer Ausdruck ist stets eine Definition, d. h. eine Lostrennung von den anderen Momenten derselben Empirie. Darum wird die Kirche mit der begrenzt-empirischen Gemeinschaft identifiziert, wobei sie ihrer sophianischen Natur verlustig geht (§ 6). Die Kirche wird aufgefaßt als eine von den anderen menschlichen Gemeinschaften (die keine Momente der All-Einheit sind, welche auch die Natur einschließt) verschiedene „Gemeinschaft" nicht nach ihrem Aufbau, sondern nur nach ihrem Ziel: ihrem Gerichtetsein auf das Transzendente, d. h. Nicht-Beweisbare und

möglicherweise Nicht-Existierende. Für eine Religiosität, welche die All-Einheit herabsetzt, d. h. die getrennte Mannigfaltigkeit über die Einheit stellt, welche in der Potentialität verschwindet, ist es vollkommen natürlich, sich in ihrer Isolierung mit dem Universalen zu identifizieren, sich als universale Kirche zu behaupten. Diese „universale" Kirche, „sichtbar wie der Venetianische Staat", wird nach dem Typus einer menschlichen Gemeinschaft errichtet und diskreditiert eben dadurch ihre Universalität. Sie, die durch Lehre, moralische Disziplin und Theurgie, welche rationalistisch begriffen werden, die Seelen zu retten (das Gute aus seiner Vermischung mit dem Bösen auszusondern) bestrebt ist, bedarf einer sichtbar-unbezweifelbaren Autorität (infallibilitas), einer entwikkelten Hierarchie und Organisation und eines bis ins Detail ausgearbeiteten Lehrsystems. Zugleich muß sie, unabhängig von anderen ebenfalls irdischen Mächten eine durch ein Territorium oder..... durch das internationale Recht begründete päpstliche Monarchie und ein päpstlicher Staat sein. Sie bestimmt ihr Verhältnis zu anderen Organismen nach den Prinzipien des menschlichen Rechts, indem sie sich und ihre Tätigkeit vertragsmäßig begrenzt. Ihre Sanktion liegt in der Festsetzung durch Gott. Aber das nur seiner Festsetzung nach Göttliche, seinem Sein nach dagegen vollkommen Menschliche, offenbart unvermeidlich die Unbegründetheit seiner Beziehung zur Gottheit. Wenn man das begriffen hat, so wird die „Reform" möglich — der Ersatz der päpstlichen Kirche durch die konziliarische, selbst durch die demokratische — und sogar überhaupt die Verneinung der sichtbaren Kirche. Die Verneinung der Sichtbarkeit der Kirche und die Identifizierung der Kirche mit dem „Corpus mysticum Christi" schließt schon in sich die Verneinung der Hierarchie, des Kultus, der Sakramente, der Tradition und, folglich, der Heiligen Schrift. Die Religion wird zur „Privatsache" und verliert die christliche Eigenschaft (die Negation des Gottmenschentums), um sich ausschließlich als rein menschlich und unbegründet zu entpuppen.

Der Katholizismus begreift das Universale nicht als das

All-Einige, sondern als das Abstrakt-Allgemeine. Indem er das Nationale verneint (welches nur innerhalb der All-Einheit eine absolut-religiöse Bedeutung hat), behauptet er die Idee der Internationale, welche im Sozialismus säkularisiert wurde, wie Dostojewskij vortrefflich gezeigt hat. Die Lostrennung von der alten Kirche und eben dadurch von der All-Einheit ist eine Usurpierung (zugleich eine Herabwürdigung) der Kirchlichkeit zugunsten des losgetrennten Teiles. Die Selbstdefinition des Katholizismus ist ein Triumph der empirischen Getrenntheit und darum eine Selbstdefinition der „Welt" und ihre weitere, innere Auflösung. Das Kirchliche wird in das „Kirchliche" und in das „Weltliche" getrennt, aber hier wie dort liegt der Schwerpunkt im Empirischen.

Wenn die ihr Sein als empirisch begreifende katholische Kirche sich auf das Transzendente und Göttliche konzentriert, begreift sie das Göttliche nach Analogie mit dem Empirisch-Menschlichen; insbesondere rationalisiert sie es, wenn sie es erkennt (der Aristotelismus, die Scholastik, der Juridismus der Theologie, die kasuistische Moral, die Theosophie und der Okkultismus usw.). In der Gestalt Christi treten rein-menschliche Züge hervor; und dieser „arianische" Geist legt seinen Stempel auf die ganze westliche religiöse Kunst, welche von der orthodoxen, die im Gegenteil häufig dem Doketismus zuneigt, so verschieden ist. Indem der Katholizismus den „Himmel" nach Analogie mit der „Erde" begreift und auf Erden das Himmlische aussondert, verachtet er das Fleisch (die Lehre von der Ehe — vgl. § 10 — im Vergleich zur orthodoxen, das Zölibat). Als mit der Empirie verbunden und empirisch, betrachtet er das irdische Leben als Mittel zur Erlangung des himmlischen. Von diesem Standpunkt aus ist er bereit, die bestehenden Formen des sozial-politischen Daseins zu heiligen, ohne doch dasselbe gleich der Orthodoxie als notwendiges Moment des Seins zu erkennen. Die katholische Kultur ist ihrem Wesen nach eschatologisch und nicht frei von Chiliasmus. Auch außerhalb des eigentlichen Katholizismus ist die Kultur des Westens vom Eschatologismus nicht frei, wenn sie im Protestantismus der Welt eine weitgehendere Aufnahme gewährt oder im Positivismus das Religiöse verwirft. Auch hier lebt sie durch die Idee des Gesetzes, durch das Ideal des Fortschritts, durch den Kampf mit der zum Bösen verabsolutierten Mangelhaftigkeit des Seins, in Furcht und Hoffnung. Das unkirchliche (in Wahrheit das potentiell-kirchliche, vgl. § 6) Sein der westlichen Kultur, die „Welt", behauptet sich in der Entgegensetzung gegen die „Kirche" und außerhalb ihrer, außerhalb ihrer Beziehung zum Absoluten. Die wesentlich von absoluten Idealen bewegte „Welt" relativiert diese. Während sie unbewußt die von der „Kirche" außerhalb ihrer belassene, aber dennoch kirchliche Aufgabe erfüllt, verneint sie bewußt ihre Kirchlichkeit und die „Kirche" selbst. In ihrer Entwicklung verlegt die westliche Kultur ihren Schwerpunkt aus der „Kirche" in die „Welt", in das relative Sein; während sie potentiell und wesentlich kirchlich (religiös) ist, verabsolutiert sie das relative Sein, oft ohne es selbst zu bemerken. Das Ideal des transzendenten Seins (des „Reiches Gottes") entartet zum innerlich-widerspruchsvollen Ideal des Fortschritts, welches in einen der Momente des empirisch Zukünftigen gesetzt wird. Die transzendente Aufgabe wird in die Empirie übertragen, indem sie zu einem unendlich fernen Ideal wird. Wiederum enthüllen sich der Eschatologismus, der Chiliasmus und die Entwertung der Empirie in der Herabwürdigung der Gegenwart und der Vergangenheit zur Rolle eines Mittels.

Die Weltanschauung der westlichen Kultur, welche die All-Einheit auf ein System der Vielheit zurückführt und darum den dualistischen Kulturen verwandt ist, kann man als systematisch und atomistisch definieren. Das zeigt sich auch in der Gegenüberstellung des Menschen und Gottes, der Natur und des Menschen, der Welt und der Kirche, der „Laien" und des Klerus, der Staaten, der Völker, der Stände und der Klassen. Aber in der systematisch-atomistischen Weltanschauung ist das Getrennte (die Atome) etwas Reales, das System dagegen nur ein schwacher Abglanz der Einheit, wenn auch kein nicht-realer, so doch jedenfalls ein leicht zu verneinender. Darum ist für den Westen sowohl im Hinblick

auf das Begreifen der Welt als auch der Gesellschaft der Materialismus charakteristisch. Die von Gott festgesetzte Ordnung (das System), welche von dem Mittelalter und von der Kirche behauptet wird, verliert, wie wir sahen, ihre Sanktion und ihre Begründung. Sie wird zu einem von Menschen festgesetzten System; nichts hindert, sie abzuändern und durch eine andere zu ersetzen, um so mehr, da sie als Ergebnis eines Zusammenstoßes von Atomen aufgefaßt wird: der Staaten (das System des politischen Gleichgewichts), der Klassen (die Klassentheorie der Gesellschaft), der Individuen. Als letzte Realität erweist sich das Individuum und darum verschwindet auch das System (der Anarchismus). Wenn aber die reale Bedeutung nicht den Atomen, sondern dem System beigemessen wird, so führt es nach dem Verschwinden der Atome zu der widerspruchsvollen Idee des Menschen als Maß aller Dinge, oder sogar zur Idee der „absoluten Relativität".

Jetzt ist es begreiflich, warum für die westliche Kultur eine aktive Dechristianisierung des Christentums und eine noch mehr aktiv-religiöse Dereligionisierung charakteristisch ist. Das ist durchaus nicht eine Wiederholung des fatalen Gesetzes der Entwicklung der Kulturen. Das ist dem Dualismus und der Religion des filioque eigentümlich, aber ganz und gar nicht dem Pantheismus. Und ich bin der Meinung, daß die Kultur des filioque sich in dieser Richtung erschöpft hat. Hier ist das letzte Wort gesprochen und zwar darum, weil die Entfaltung des filioque die Entfaltung seiner Begrenztheit ist und, folglich, seine Selbstvernichtung als eines Begrenzten. Doch mit der von uns gekennzeichneten Tendenz, d. h. mit der Herabwüdigung des Absoluten zum Relativen und dem Ersatz des ersteren durch das letztere verbindet sich im Westen auch noch eine andere Tendenz, welche bisher noch nicht genügend zum Ausdruck gekommen ist. Man kann sie als Tendenz der Sublimierung des Relativen zum Absoluten, einer besonderen Verabsolutierung des Relativen definieren. Diese Tendenz ist von jeher dem deutschen Geiste eigentümlich, welcher während seiner langen Geschichte die Eigenschaften der katholisch-romanischen Kultur an sich

trug, das ihm Eigene aber nur andeutete und vorherverkündete. In der mittelalterlichen Mystik, die ihrem Wesen nach völlig deutsch ist, bei Böhme, Baader, Schelling und teilweise Hegel, in dem Gravitieren des deutschen philosophischen Denkens zum indischen Pantheismus wird das Menschliche und sogar das Menschlich-Individuelle mit dem Absoluten identifiziert. Dasselbe zeigt sich in dem Vorhaben Kants und in dem moralischen Pathos des älteren Fichte, sowie auch in der deutschen Auffassung vom Ziel und Sinn des Weltkrieges und in ihrer gesamten so empirisch-aktiven und religiös-ethischen Kultur, welche die Idee vom „Beruf" illustriert. Selbstverständlich hat die Reformation die deutsche religiöse Idee nicht klar zum Ausdruck gebracht, aber etwas hat sie doch verdeutlicht. Und dieses „Etwas" fällt eben mit dem von uns Angedeuteten zusammen. Die Empirie wird schon nicht mehr verabsolutiert in dem Sinne, daß sie als einziges Sein zur Aufhebung des absoluten Seins behauptet wird (das haben wir in der romanisch-katholischen Kultur beobachtet). Sie wird nicht verneint im Namen der Indifferenz des Absoluten wie in Indien. Aber in ihr wird etwas absolut Wertvolles erblickt, das Absolute selbst. Eine zweite Individualisierung der Kultur des filioque und, folglich, eine zukünftige germanisch-christliche Kultur erscheint mir somit als möglich. Mag sich nun aber diese Möglichkeit verwirklichen oder nicht — die westliche von dem filioque bestimmte Kultur hat ihre Grenze erreicht. Sie kann nur fortschreiten, indem sie dieselbe, d. h. die Begrenztheit des filioque überwindet. In dem filioque als in einem Moment des all-einen Dogmas liegt nicht nur eine Begrenzung, sondern auch etwas absolut Wertvolles, das durch die Bemühungen der universalen Kirche entfaltet und begründet werden kann. Geradeso bringt auch die gesamte westlich-christliche Kultur das Absolute in sich zum Ausdruck. Aber diese Verdeutlichung setzt die Aufhebung ihrer Grenzen durch sie in der Gemeinschaft mit den anderen notwendig voraus. Und, umgekehrt, können auch die anderen sich außerhalb des Zusammenhangs mit ihrer Problematik nicht entfalten.

11. Das westliche Christentum (die Religion und die Kultur) hat sich und seine Entwicklung dadurch bestimmt, daß es, indem es das „filioque" verkündete, sich von dem Universalen trennte und sich in seiner Isolierung als universal betrachtete. Aber in dem empirisch abgetrennten „Teil" der Kirche kann es keine für die Empirie zweifellos universalen Offenbarungen geben, ist eine all-einige schöpferische Tätigkeit nicht möglich. In einem „Teile" der Kirche ist entweder eine der Eigenschaft der Katholizität bare und nur auf diese Anspruch erhebende Aktivität möglich oder die Katholizität der katholischen Tradition (der Inhalt der alten Kirche), welche „bewahrend", passiv, aber nicht aktiv-schöpferisch ist. Jenes charakterisiert den Katholizismus, dieses — die Orthodoxie.

Die russische Orthodoxie hat ein tieferes und feineres Gefühl für die Idee der All-Einheit, der Katholizität der Kirche als alle übrigen christlichen Bekenntnisse. Das kommt in dem der russischen Kultur eigentümlichen Streben zum Ausdruck, alle Erscheinungen des Seins religiös zu begreifen: die Wissenschaft, die Kunst, die Ethik, den Staat, das soziale und volkstümliche Sein (§ 6). In ihr wird alles verklärt, für sie ist alles, wenn auch in geringem Grade, göttlich und alles verliert seinen Sinn, wenn es die absolute religiöse Bedeutung verliert. Der Orthodoxie stellt sich die universale Kirche als katholische oder symphonische Einheit aller partikularen Kirchen dar, unter denen der orthodoxen, welche die universale Überlieferung besser bewahrt als die anderen, die erste Stelle zukommt; sie stellt sich ihr dar als Einheit aller Religionen nach Maßgabe des Seins, d. h. der Wahrheit einer jeden, — als Einheit der Menschheit und des Kosmos. Der russische Mensch ist tolerant in bezug auf fremde religiöse Meinungen; er ist stets bereit, deren Wahrheit anzunehmen und seine eigene Begrenztheit — oft allzu voreilig — einzugestehen. Es ist kein Zufall, daß sich unsere Theologie dem Einfluß der protestantischen so leicht hingab, daß unser philosophisches Denken so glühend an die „Offenbarung" des Westens glaubte. Der russische Mensch scheint unduldsam,

wenn er die ewige Unsicherheit im Eigenen (d. h. die Trennung der Kirchen) nicht erträgt und die Augen vor allem außer dem einen verschließt. Er ist dann aber nicht unduldsam, sondern nur ungeduldig.

Der in seiner Isolierung selbstbewußte Katholizismus, welcher in dieser Isolierung stets der Trennung, d. h. der Bildung ketzerischer Lehren zuneigt, erlebt die Kirchentrennung nicht tief. Für die Orthodoxie ist diese Trennung wahrhaft tragisch. Die Wiedervereinigung des Leibes Christi stellt sich ihr als notwendige Vorbedingung aller schöpferischen Tätigkeit dar. Die Orthodoxie ist zur Passivität verurteilt, auf die Aufgabe des Bewahrens dessen beschränkt, was, da es noch von der einen alten Kirche überliefert wurde, wahrhaft universal ist. Das erklärt den Konservativismus der russischen Religiosität und der russischen Kultur, den „bewahrenden" Charakter der russischen offiziellen Theologie, die Krankheit des Schismas, welche auf dem Boden eines extremen Konservativismus entsteht, nicht aber die Krankheit der Häresie wie im Westen. Damit hängt aber auch der rebellische Drang zur schöpferischen Tätigkeit, der nicht systematische, sondern irrationale Geist der russischen Revolutionen zusammen.

Das Bewahren des Universalen entwickelt natürlicherweise einen gewissen Stolz auf die Treue ihm gegenüber, welcher für die russischen Altgläubigen so charakteristisch ist, ungerechtfertigte Verachtung fremden religiösen Suchens, welche freilich mit dessen vertrauensvoller Annahme abwechselt. Ebenso natürlich entartet der Konservativismus zur Passivität oder Trägheit. Nichtsdestoweniger ist der Durst nach der Einheit der Kirchen und der Kirche in der Orthodoxie stärker, als wo es immer sei. Nur muß man dessen eingedenk sein, daß vom Standpunkt der All-Einheit die Wiedervereinigung der Kirchen auf keinen formalen Akt zurückführbar sei, nicht, wie im Katholizismus, abstrakt-rationalistisch gedacht werden könne. Die Wiedervereinigung der Kirchen ist gar nichts anderes als die Wiedervereinigung der Kulturen (§ 6). Sie ist erstens mit der Selbsthingabe, zweitens mit der Selbstbehauptung verbunden (§§ 3—5). Der Prozeß der Ver-

einigung der Kulturen (der Kirchen) Rußlands und des Westens vollzieht sich darin, daß sich Rußland dem Westen hingibt, indem es sich von dessen Kultur qualitativ erfassen läßt, sich „europäisiert", und darin, daß es in dem Subjekte der westlichen Kultur seine russischen Qualitätsbestimmungen hervorruft.

Die ungewöhnliche „Empfänglichkeit" des russischen Menschen, seine Umwandlungsfähigkeit in andere Kulturen ist häufig bemerkt worden. Diese Umwandlungsfähigkeit ist psychologisch und historisch mit der Opferwilligkeit verbunden, mit der Bereitschaft, sich für das Wohl der Menschheit und Europas hinzugeben, und ist auch ihrem Wesen nach, als Verzicht auf das Eigene, Opferwilligkeit. Für die Psychologie des sich vorzugsweise selbstbehauptenden Westens ist die Opferwilligkeit der russischen Politik unbegreiflich; unbegreiflich sind ihr solche Erscheinungen wie die Einmischung Nikolaus I. in die ungarische Revolution, der Krieg auf dem Balkan, die Haager Utopie Nikolaus II. und die Bereitwilligkeit russischer Menschen — der „Bolschewiken" — Rußland in einen experimentellen Boden zum Wohl der Menschheit zu verwandeln. Auch haben die russischen Menschen die westliche Kultur überhaupt nicht auf westliche Art aufgenommen. Sie vergaßen das Eigene, götzendienerten vor dem Westlichen; sie waren bestrebt, jede westliche Idee in etwas Absolut-Bedeutsames umzuwandeln. Im Laufe des 19. Jahrhunderts hat die russische Intelligenz gleichsam mehrere Religionen gewechselt. Zuerst glaubte sie an die idealistische Philosophie Schellings und Hegels, dann an den Materialismus und Darwinismus, dann an den Sozialismus. Und jede Theorie verwandelte sich für sie in ein Dogma, brachte Propheten und Fanatiker hervor, wurde zu einem absoluten Ideal, welches alle anderen ausschließt.

Um diesen Absolutismus oder Maximalismus (den „Bolschewismus", sofern in dem Bolschewismus nicht der Kommunismus gedacht wird) des russischen Geistes zu begreifen, muß man folgendes beachten. Das Bewußtsein der Unerreichbarkeit des dem Geiste beständig vorschwebenden absoluten Ideals, welches gerade in der russischen Orthodoxie, in der russischen Kultur ganz besonders intensiv ist, entwertet das empirische Sein und jede „Annäherung" an das Ideal. Dieses Bewußtsein verwandelt sich in das Bewußtsein der eigenen Ohnmacht, in eine Gleichgültigkeit gegenüber dem Relativen, in Trägheit und Faulheit. Die eigenen Gedanken erscheinen nicht besser begründet als die fremden, unbewiesen und unrealisierbar. Alles „Unbezweifelbare" verliert seinen Wert, weil es nur annähernd, relativ ist. Die all-einig verstandene Moral kann nicht autonom, sondern nur religiös fundiert sein. Darum gibt es für den russischen Menschen ohne Religion auch keine Sittlichkeit: „Ohne den Glauben an die Unsterblichkeit ist alles erlaubt." Mit der Abschwächung der Religiosität in ihrer Passivität erschlafft und verschwindet die Sittlichkeit, wie auch überhaupt alle Tätigkeit. Das soziale Leben und das volkstümliche Dasein, welche in der Religiosität und bei den Altgläubigen festgefügt sind, werden zerstört und entwertet. Das Dasein des Angehörigen der russischen „Intelligenz" ist der Volkstümlichkeit bar. Am wenigsten ist der russische Mensch geneigt, sich mit einem Kompromiß, mit dem „Spießbürgertum", mit demjenigen, was er den „faulen Westen" nennt, auszusöhnen. Er ist seiner Natur nach Maximalist, „Bolschewik", wenn auch nicht immer ein aktiver. Er träumt ein Ideal, das sich sofort verwirklichen soll. Und wenn er aktiv ist, dann begnügt er sich aus Ungeduld mit einem bis zum äußersten vereinfachten und geradlinigen Ideal, mit dem Ideal der Kommunisten-Bolschewiken, der russischen Sozialisten überhaupt, oder dem Ideal Leo Tolstojs. Auch das hängt mit Passivität und Faulheit zusammen. Ein einseitiger Ausweg weist stets auf die Ohnmacht hin, die Kompliziertheit des Lebens zu umfassen, diese Ohnmacht aber ist stets eine freiwillige Ohnmacht, eine sündhafte Trägheit (§ 5).

Übrigens erschwert das Begreifen der christlichen Wahrheit und der christlichen Kirche als einer All-Einheit das Problem einer Definition des Ideals bis zum äußersten. Alles Existierende ist schon göttlich nach Maßgabe seiner Existenz.

Alles Böse ist eine mangelhafte Manifestation des Seins; jede Lüge ist eine mangelhafte Manifestation der Wahrheit. Weder das Böse noch die Lüge kann man als ein Anderssein verwerfen; man kann sie nur als ein Sein begreifen, welches die Vollkommenheit nicht erlangt hat. Das Ziel der moralisch-religiösen Tätigkeit kann nur darin bestehen, die Wurzel der Wahrheit und des Guten in jeder ihrer unvollkommenen Äußerungen, in der „Lüge" und im „Bösen", zu finden und dann vermittelst ihrer aktiven Entwicklung in sich und in allem die All-Einheit zu verwirklichen, in der kein Böses und keine Lüge sein wird, da sie vollkommen ist (vgl. § 6). Doch ist eine endgültige Vollendung im empirischen Sein natürlich unmöglich: das empirische Sein selbst ist schon unvollkommen. Man muß nach einer Überwindung der Empirie streben. Und dennoch ist eine empirische Vollendung notwendig, da es keine überempirische Vollkommenheit ohne die Empirie gibt und eine Überwindung der Empirie nur auf empirischem Wege möglich ist. Gemäß dem Wesen des von uns soeben dargestellten moralisch-religiösen Problems unterliegt seine Verwirklichung der Gefahr der Begrenzung entweder in der Gleichgültigkeit gegenüber der Welt oder in einer falschen Verabsolutierung der Welt, entweder in der Verachtung des empirischen Seins oder in dem Begreifen des Ideals als eines empirischen. Diese Gefahren sind schon durch die westliche Kultur offenkundig geworden. Vor der russischen erhebt sich auch noch die dritte — die Gefahr einer passiven Annahme der Welt, eines Verzichtes auf ihre aktive Verklärung, die Gefahr, den Unterschied zwischen dem Vollkommenen und dem Unvollkommenen, zwischen dem „Guten" und dem „Bösen", der „Wahrheit" und der „Lüge" zu verlieren.

Das orthodoxe Bewußtsein begnügt sich nicht mit einem Teil des Seins: mit der Religion allein, mit der Wissenschaft allein, mit dem sozialen oder individuellen Leben allein. Es erstrebt das All-Eine. Die Kirche außerhalb des Staates und der Gesellschaft ist für es gerade so undenkbar, wie eine irreligiöse Tätigkeit und ein irreligiöses Denken für es undenkbar sind, wenngleich diese selbst sich dafür halten sollten

(im russischen Atheismus, Materialismus und Sozialismus). Und darum ist der Prozeß der russischen Kulturentwicklung nur vom religiösen Standpunkt aus begreiflich.

Der russische Staat war von der ältesten Periode seines Bestehens bis zum 17. Jahrhundert ein klar ausgeprägter Kirchenstaat, welcher die eigentliche Kirche mit dem eigentlichen Staat, das Priestertum mit dem Königtum in eigenartiger Weise in sich verband. Die russische Kirche (im engeren Sinn des Wortes) durchdrang das ganze Leben, aber im 16.—17. Jahrhundert näherte sie sich nur der Lösung des Problems der orthodoxen Kultur: der orthodoxen Staatlichkeit und Gesellschaftlichkeit. Sie entfaltete nicht die dogmatischen Möglichkeiten des Christentums jenseits der Grenzen des von den sieben allgemeinen Konzilen Festgesetzten und erteilte keine Antwort auf die der „Welt" vorschwebenden Aufgaben; sie bewahrte nur die Überlieferung, war passiv, obwohl sie sich nach Tätigkeit sehnte. Sogar die Sinnerfüllung des Bewahrten schien ihr eine schwierige Sache zu sein, und die dahingehenden Versuche führten zum Schisma (Raskol). Da die „orthodoxe Welt" bei ihrer Kirche keine Antwort fand, machte sie sich aus eigener Kraft an die Lösung der sich ihr darbietenden Probleme, die von ihr nicht als kirchliche erkannt wurden. Darin liegt der tiefste Sinn der Wirren im 16. Jahrhundert und der Petrinischen Reform, welche der Europäisierung Rußlands, das die byzantinische Kultur schon eingesogen hatte, die Tore öffnete. Die westliche Geschichte wiederholt sich gleichsam, und dieses „gleichsam" zeugt von der Europäisierung. Im 17.—18. Jahrhundert beginnt im kaiserlichen Rußland die Periode der für den Westen natürlichen und für die Orthodoxie widernatürlichen Trennung von Staat und Kirche, als deren formale Vollendung die von der russischen Revolution durchgeführten Maßnahmen erscheinen. Die Bolschewiken haben das Werk Peters vollendet. Man darf sich von dem Schein, daß die kaiserliche Herrschermacht den orthodoxen Charakter des russischen Staates formal anerkannte, die Kirche „beschirmte", die Heterodoxie und die Andersgläubigkeit bekämpfte, nicht täu-

schen lassen. Die Kirche war offenkundig in ein Staatsdepartement verwandelt, welches durch den Oberprokureur des Heiligen Synods dem Zaren unterstellt war; die Sphären des Königtums und des Priestertums waren faktisch getrennt, und dem letzteren war alle politische, gesellschaftliche und sogar intellektuelle Tätigkeit (im Sinne eines freien kulturellen Schaffens) genommen.

Die Kirche nahm passiv und unterwürfig die ihr auferlegten Fesseln entgegen. Im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts blieb sie die passiv-schüchterne Bewahrerin der altchristlichen Überlieferung. Indem sie die ihr vom Staate gezogenen Grenzen anerkannte, konzentrierte sie sich auf das Kultleben und auf die harmlose, daher aber auch unwirksame sittlich-lehrhafte Tätigkeit im Bereich des abstrakten individuellen Lebens. Die Entwicklung der russischen Kultur vollzog sich außerhalb der Kirche, um, obwohl sie ihrem Wesen nach kirchlich war, sich in ihrer Außerkirchlichkeit selbst zu genügen. Die Gesellschaft folgte dem Zaren, welcher anstatt des Königsmantels die Uniform des Preobrashenski Regiments* anlegte. Das religiös-dogmatische und das religiös-ethische Streben fand einen Ausweg in den mystischen und rationalistischen Häresien, die teilweise durch den Protestantismus bedingt waren (die Chlysten, die Skopzen, die Molokanen, die Stundisten usw.), im Dogmatisieren der Laien, welche sich entweder bemühten, die Natur der Orthodoxie und ihre Überlieferung sinnvoll zu gestalten (die Slawophilen, Chomjakow), oder neue Wege suchten und sich von dem Christentum entfernten (Rosanow). Das philosophische Denken entfaltete sich in dem offenkundigen Bestreben, sich selbst zu genügen, und in der Opposition gegen die Kirche und gegen den religiösen (d. h. den kirchlich-religiösen und in seiner Religiosität erkannten) Glauben, indem es bemüht war, an dessen Stelle einen anderen, ärmeren und engeren Glauben an die Wissenschaftlichkeit, die Materie und den Atheismus zu setzen. Im Zusammenhang damit schlug das sozial-philosophische und das politische Denken

* Erstes Petersburger Garderegiment. (Herausg.)

ebenfalls eine antikirchliche Richtung ein, wiewohl es in seinem Maximalismus, in dem Bewußtsein der Unzertrennlichkeit von Theorie und Leben und der Notwendigkeit, die Theorie um jeden Preis zu verwirklichen, religiös blieb. Das durch den lebendigen Glauben starke sozial-philosophische Denken suchte vor allem die absolute Lebenswahrheit (prawda) als Einheit der theoretischen Wahrheit (prawda-istina) und der Wahrheit-Gerechtigkeit (prawda-sprawedliwostj), das Wohl aller Menschen. Es führte zur Selbstaufopferung und .... zu einem engherzigen Fanatismus. Die russischen sozialen Strömungen, welche auch den Charakter der russischen Literatur bestimmten, zeigten spezifisch-orthodoxe Züge. Die völkische Richtung (narodnitschestwo), die Bewegung der Volksbefreiung (narodowoljstwo), die Varietäten des russischen Sozialismus offenbarten unvermuteterweise ihre Verwandtschaft mit den Häresien, welche die altchristliche Kirche bewegten. Unter der Hülle des Europäismus zeigte sich das echt religiöse Element. Als religiöse Bewegung (ich rede natürlich nicht von ihrem religiösen Wert) entpuppt sich auch der Bolschewismus. Er ist religiös, sofern in seiner kommunistischen Ideologie der glühende Glaube an das Wohl der Menschheit, an den Fortschritt (die althergebrachte Religion der russischen Intelligenz) und an die anderen „Idole" in Erscheinung trat; er ist religiös in seiner Organisation: die Kongresse Konzile, auf denen die „pars concilii sanior" (aber nicht „major") entscheidet, die Führer Hierarchen, die kanonischen Bücher (die Schriften von Marx) und die Katechismen (das „kommunistische Manifest" und das „Alphabet des Kommunismus"). Auch darin ist der Bolschwismus religiös, daß er, wie jede Bewegung in der Intelligenz, das elementare Streben der breiten Massen zur Wahrheit (prawda), ihre unklaren Ideale und Ahnungen, ihre niedrigsten und dunkelsten Instinkte, die er durch seinen neuen Glauben rechtfertigt, zum Ausdruck bringt.

Der gesamte Prozeß der kulturellen Entwicklung der orthodox-russischen „Welt" in der letzten Periode stellt sich dar als ein Versuch dieses potentiell-kirchlichen Seins, sich

durch eigene Kraft, aus sich selbst heraus, außerkirchlich und ohne Gnadenwirkung zu vollenden. Ein solches Bestreben ist seinem Wesen nach innerlich widerspruchsvoll und kann seinen Sinn nur durch die Kirche erkennen, wenn es bewußt oder aktuell kirchlich wird. Es sind Anzeichen dafür vorhanden, daß die orthodoxe Kirche die Notwendigkeit, ihre Passivität zu überwinden, tätig zu sein und, folglich, das ganze Sein von neuem zu umfassen, erkannt hat. Der Triumph des Bolschewismus wurde von einem Aufschwung des religiösen Gefühls, von einem Aufblühen des kirchlichen Kultes begleitet. Aber die orthodoxe Kirche muß in ihrer All-Einigkeit in allen Sphären des Lebens tätig sein, d. h. auch die Probleme des sozialen Lebens und der Politik heiligen und klären. Ein Teil der Priesterschaft hat diese Aufgabe als „Annahme der Revolution" begriffen. Er ging einen Kompromiß ein mit der bolschewistischen Macht, nannte sich aus Furcht vor dem unvermeidlichen Untergang „lebendige" Kirche, verwandelte sich rasch in eine servile und moralisch bedeutungslose Gruppe, anerkannte mit List oder unbedacht die Ideen des Klassenkampfes und der Gewalttätigkeit als Christi Vermächtnis an. Natürlich liegen Weg und Aufgabe der russischen Kirche nicht darin, nicht in ihrer Verwandlung in eine synodale Sowjet-Kirche. Das ist nur ein Symptom des Durstes nach schöpferischem Leben in der Kirche, eine Wiederspiegelung ihres Ideals in den dunklen Wassern der Häresie. Die schöpferische Verklärung des Lebens, welche als Hauptziel der Orthodoxie erscheint, ist in der verfolgten Kirche nur vermöge ihrer Selbstvertiefung, durch den ihre frühere Trägheit sühnenden Leidensweg nach Golgatha möglich.

12. Wegen des potentiellen Zustandes der russischen Kultur ist es schwer, ihren konkreten Inhalt zu definieren. Man kann nur einige ihrer hauptsächlichen Motive und Aufgaben andeuten.

In der theoretischen Sphäre liegt der Orthodoxie eine weitere Verdeutlichung der Idee der All-Einheit ob, welche ohne

Verdeutlichung der Dreieinigkeit und, folglich, ohne eine Erkenntnis der durch die westlich-christliche Kultur entstellten Intuitionen unmöglich ist. Anders gesagt, als Bedingung einer dogmatischen Entwicklung der Orthodoxie erscheint die Vereinigung der Kirchen, zum mindesten — eine Annäherung an diese in der Überwindung der Grenzen des filioque und aller dogmatischen Gedanken, die sich daraus ergeben, aber auch in deren Ergänzung, d. h. in der Erkenntnis dessen, was in ihnen begrenzt ist. Unter dieser Bedingung ist auch eine weitere Entfaltung der spezifisch orthodoxen dogmatischen Gedanken von der Sophia, der Göttlichen Allweisheit, möglich, was mit einer neuen und tieferen Erkenntnis der Dogmen der Menschwerdung Gottes und der Göttlichen Inkarnation verbunden ist, d. h. mit einer Entfaltung der Idee der All-Einheit selbst. Die Idee der All-Einheit wirft neues Licht auf die alten für den Westen unlösbaren Probleme: auf die Probleme der Prädestination und der Gnade, der Unsterblichkeit des Menschen als eines seelisch-leiblichen Wesens, der Auferstehung und der Erlösung, und vor allem — auf das Problem der Freiheit. Nur auf dem Fundament der All-Einheit ist die Begründung der Freiheit möglich. Und diese Begründung erfordert durchaus keine Herabsetzung der Gottheit in der Verneinung ihrer Güte und Gerechtigkeit oder in der Anerkennung eines bösen Andersseins. Die christliche Ethik wird von einem neuen Pathos durchdrungen: nicht vom Pathos eines aktiven Kampfes gegen das Böse, sondern vom Pathos einer aktiven Vollendung und Verklärung der Welt (§ 6). Ich gestatte mir hier, auf eine charakteristische Tendenz der orthodoxen Theologie hinzuweisen. Für den Katholizismus ist die Anerkennung der Erlösung eines Teiles der Menschheit und der Ewigkeit der Höllenqualen nicht neu. In der Orthodoxie lehren nicht nur Origenes, sondern auch Gregor von Nyssa, durch den Glauben an die Absolutheit der Göttlichen Güte gefestigt, die Errettung aller (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*). Diese Lehre, welche von dem Konzil von Chalcedon nur in jener Gestalt verurteilt wurde, die ihr Origenes gab, macht die katholische Erfindung des Fegefeuers unnötig und ist

nach meiner Ansicht eine der mächtigsten Überlieferungen der Orthodoxie (§ 5).

Mit der Entwicklung der orthodoxen Dogmatik ist auch die Entwicklung der orthodoxen Kirchenlehre verbunden (vgl. § 5), welche das aktive Moment der Orthodoxie entfaltet. Die wahre und vollkommene, all-einige Kirche offenbart sich als der ganze in der vergotteten Menschheit verklärte Kosmos, der Kosmos — als die in der Empirie entstehende Kirche. Die empirische Kirche stellt sich in Gestalt der in ihrer Totalität und in jedem ihrer Momente zur vollkommenen All-Einheit werdenden harmonischen, „katholischen" (symphonischen) Einheit der Kirchen dar, welche die Welt verklären. Eben dadurch ist jedes Moment der Empirie als eine gewisse Annäherung an das Ideal begründet, und jedem ist sein Ziel nicht in der empirischen Zukunft, sondern in der überempirischen All-Einheit gewiesen. Das Ziel des Lebens ist die unbegrenzte Vervollkommnung aller Zeitmomente und vor allem des gegenwärtigen, heutigen Tages (vgl. § 6). „Es ist genug, daß ein jeglicher Tag seine eigene Plage habe" — das ist die Regel der individuellen und der gesellschaftlichen Moral.

Die Vervollkommnung alles Empirischen ist vor allem die Vervollkommnung des Wissens. Es ist, wie alles, um so vollständiger und wahrer, je religiöser es ist. Die russische Philosophie war und bleibt in den für sie charakteristischen Strömungen religiös. Sie ist bestrebt, sich auf eine umfassende Erfahrung zu gründen, indem sie die rationalistische Begrenzung überwindet. Für sie kann das allem zugrunde liegende Absolute nur durch ein im Leben zum Ausdruck gelangendes Wissen begründet werden, durch ein „lebendiges Wissen", wie es von S. L. Frank genannt wird, durch „den von der Liebe begleiteten" oder durch den notwendig in Werken zum Ausdruck kommenden Glauben, durch den lebendigen oder christlichen Glauben, wie er am besten bezeichnet werden kann (vgl. §§ 1, 8). Die russische Philosophie ist nicht eine Philosophie der Idee der Transzendenz, sondern eine Philosophie des Glaubens, eine Philosophie des Intuitivismus (N. O. Losskij) und der All-Einheit. Sie schließt sich nicht in

eine Sphäre spezieller Bestrebungen ein, sondern ist bemüht, auch das Leben zu umfassen. Sie ist unabtrennbar von der Religion, wie auch das Leben von der Religion und von der Tätigkeit unabtrennbar ist. Es soll keinen weltlich begrenzten Staat, keine weltlich begrenzte Gesellschaft geben, denn alles soll kirchlich, von Christi Wahrheit durchdrungen sein. Aber dies ist durchaus keine Verkündung der Theokratie, welche nur auf dem Boden der Trennung von Kirche und Welt, d. h. auf dem Boden einer Verminderung und Verneinung der All-Einheit denkbar ist.

Zurzeit ist die russische Kultur krank an der Folge der Kirchentrennung — an der Passivität und der mit ihr verbundenen Einseitigkeit und Enge (Ruhelosigkeit) der aktiven Manifestationen. Es ist möglich, wenngleich unwahrscheinlich, daß diese Krankheit tödlich ist und die russische Orthodoxie, als Kirche und Kultur, dazu verurteilt ist, eine ungenügend realisierte Möglichkeit zu bleiben. Es ist andrerseits möglich, daß die Orthodoxie den von dem westlich-romanischen Christentum schon zurückgelegten Weg gehen wird — den Weg einer Selbstenfaltung in der Isolierung und Selbstbegrenzung. Dieser Weg erscheint auf Grund von Erwägungen empirischen Charakters als der wahrscheinlichste. Aber nicht er führt zum Ideal. Das Ideal ist die Vollständigkeit der Selbstentfaltung, d. h. die Entfaltung der Orthodoxie und die lebendige Wiedervereinigung der anderen christlichen Kirchen und Kulturen mit ihr.*

* Die hier ausgesprochenen Gedanken sind ausführlicher entwickelt in meinen Schriften: „Geschichtsphilosophie", Berlin 1923; „Dialoge" ib. und in meinen Aufsätzen: „Der Weg der Orthodoxie" („Sophia" Nr. 1, Berlin 1923), „Von der Freiheit" und „Vom Guten und Bösen" siehe Nr. 1 und 3 der Zeitschrift „Myslj", Petersb. 1922. Vgl. meinen Aufsatz in der Zeitschr. „Russia" Roma, Nr. 3, 1923.

VI. NACHWORT[1]

DIE RUSSIFIZIERUNG EUROPAS ODER DIE FRAGE DER TRINITÄT

1. Die russischen Religionsphilosophen. 2. Die babylonische Gefangenschaft der Universität. 3. Die Scheinorthodoxie in der evangelischen Kirche. 4. Das trinitarische Denken

Ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν,
ἔπειτα εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής, μέστη ἐλέους
καὶ καρπῶν ἀγαθῶν, ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος.
Jac. 3, 17

I

Kirejewski schrieb im Jahre 1830 über Schleiermacher, daß Schleiermacher mit dem Herzen glaube und mit dem Verstande zu glauben trachte (s. I, 343). Spengler glaubt mit dem Kopfe, und sein Trachten ist, mit dem Herzen nicht zu glauben. Spengler lebt ohne Glaubensgemeinschaft in einer Denkart, deren Früchte, besonders in den großen systematischen Bezirken seines zweiten Bandes, von Christus Zeugnis ablegen; unser Herz empfindet ihn als Heiden, unsere Vernunft muß ihn als Christen beurteilen. Unserer Zeit, auch den Christen unserer Zeit, erscheint er als Heide, und er ist es auch nach dem Trachten seines Herzens, aber er ist es nur mit dem Herzen und dort, wo der Kopf sich der Stimme des Herzens unterwirft. So ist Spengler bei der Betrachtung der altchristlichen Epoche zu dem eigenartigen und denkwürdigen Begriff der Pseudomorphose gelangt, mit dem sich dieser Christ wider Willen die ihm fatale und ärgerliche Tatsache erklären will, daß das in seinem Ursprung orientalische Christentum in seiner Auswirkung und Geschichte die Macht des Okzidents wurde. Er nennt diesen Vorgang eine „Pseudomorphose". Sein christlicher Verstand bemerkt das Einzigartige des Ereignisses, aber sein Herz erlaubt ihm nicht zu verstehen, daß es sich hier im zeitlichen Gewand um das ewige Ereignis der sichtbaren

[1] Als Fortsetzung des Nachwortes zu Band 1 zu lesen.

Fleischwerdung der unsichtbaren Wahrheit handelt. Das Wort Pseudomorphose ist ein Verlegenheitsausdruck für das Scheitern der historischen Methode vor der Tatsache des Kreuzes. Und das Herz, das trachtet nicht zu glauben, setzt der gläubigen Vernunft als der untergeordneten Kraft eine Grenze, die sie nicht zu überschreiten vermag.

Es ist nicht unnatürlich, daß die menschliche Vernunft dem Herzen nicht zu folgen vermag; und der Geist hat mit größeren Schwierigkeiten zu kämpfen als die Seele und erreicht nie die mystische Geschwindigkeit eines liebenden Herzens. Aber, es ist nicht natürlich, daß das Herz kälter ist als das Gehirn und der Geist mit seinen Erkenntnissen einen Liebesbund schließt, den das Herz noch ablehnt. Daher ist Spengler nicht paradox, sondern widersinnig, er ist in seiner Geistigkeit ein Antipode des natürlichen Menschen, trotz durchaus unbedingter Genialität. Der Genius vermag eine verfinsterte Seele nicht zu erleuchten und ein verstecktes Herz nicht zu bekehren.

Der Übergang des Christentums aus dem verschlossenen Heiligtum, das nicht von dieser Welt ist, in die Weltbreite, Kultur und Staat — Spengler spricht zuerst von der magischen Höhle und sodann von der Pseudomorphose — wiederholt sich in der Gegenwart zwischen dem engeren Europa, genannt Abendland, dessen Untergang zu konstatieren für Spengler nicht schwierig ist, und Osteuropa. Osteuropa bildete bis nahe an unsere Gegenwart heran die „Höhle", in der der Schatz der Seele vor den Augen der Welt, vor den Blicken des Abendlandes verborgen ruhte. Das Abendland selber, wenngleich christlich, spielte die Rolle, die ihm durch die Erbschaft der griechisch-römischen Antike zugewiesen wurde. Infolgedessen und insoweit geht es zugrunde. Und gleichwohl! — jetzt kommt es zur Wiederholung der Pseudomorphose — findet die Fortsetzung der Geschichte auf abendländischem Boden statt, wiederum kraft eines Einbruches der Offenbarung in die Bereiche der Diesseitigkeit. Für den, der mit dem Herzen glaubt und mit Erfolg mit dem Verstande zu glauben trachtet, bedeutet dieser Vorgang keine Verlegenheit,

er erscheint ihm durchaus in einer höheren Weise als natürlich: denn schlechthin jedes Verhältnis der Offenbarung zur menschlichen Kultur muß sich in scheinbare Formen einer Pseudomorphose kleiden. Spengler sucht sich mit dem Kunstterminus Pseudomorphose einzureden, daß es sich um eine Ausnahme handelt; für den Historisten stellt der Fall allerdings eine Ausnahme dar, aber das Historistische ist selber eine wenn auch generelle Ausnahme. Stets verhält sich — gleichnishaft gesprochen — die Seele, die christliche keineswegs weniger als die natürliche, weiblich gegen den männlichen Geist. Die weibliche Seele Rußlands erliegt dem männlichen Geiste Europas, das nach Rettung durch die Seele verlangt, und die Russen lieben Europa wie Frauen ihre Männer, d. h. als ihren Herrn, und wissen doch, daß ihre eigene Seele durch diese Liebe gefährdet werden kann. Wir denken an Iwan Karamasows Wort vom Friedhof Europa, den er lieben müsse.

Die Europäisierung Rußlands war eine unvermeidliche Sache, die Russifizierung Europas ist ein wunderbares Ereignis! Natürlich verstanden, siegt Europa; übernatürlich verstanden, siegt Rußland, d. h. nicht Rußland, sondern Christus. Infolge der modernen Pseudomorphose wird Rußland europäisch, Europa christlich. Europa bleibt — aber eine schlechthin neue Epoche seiner Geschichte beginnt.

Missionarische Vorgänge verlieren, sobald sie sich ausgewirkt haben, ihre Ursprungszeichen; man wird in Europa nach einiger Zeit nicht mehr von „russischen Einflüssen" sprechen, dagegen auf dem dem Historisten allein bekannten Gebiete des Geisteslebens, zu dem die Mission nicht gehört, verschwinden die Ursprungszeichen nie gänzlich, weil alles Geistige nicht so demütig wie das Seelische und daher stolz auf seine Herkunft ist; der Mangel der Liebeskraft macht sich bei allem Geistigen in der Selbstsucht bemerkbar, mit der der Geist, wo er nur Geist ist, mangels der Liebeskraft, an der Konstatierung von Einflüssen festhält. Der Historismus ist die Wahrheit des vom Herzen, von der Liebe, von der Seele schlechthin getrennten Denkens; er ist „nur Haupt",

wie der Pietismus die Wahrheit eines geköpften Herzens, „nur Gemüt".

In den Dokumenten der russischen Religionsphilosophen von heute haben wir einzelne Werke der modernen Pseudomorphose. Vor dem Zusammenstoße mit Europa war das östliche Denken erstarrt, aber in ihm war die platonische Leidenschaft zum Geiste latent in der Sprache der östlich altchristlichen Dogmatik, und diese Leidenschaft wurde durch das Begegnen mit dem Abendlande aufs neue geweckt. Jedoch ist der Ausgangspunkt dieses erneuten Denkens in Osteuropa ein ganz anderer als der des modern abendländischen Denkens. Die Philosophie des Abendlandes hatte sich nach den zunächst unentschiedenen Kämpfen der scholastischen Zeit ganz im Ich festgesetzt und konnte deshalb das Christentum kaum dem Inhalt nach, geschweige in der Denkart bewahren. Das östliche Denken ist vorscholastisch und wurzelt daher auf eine unbedingte Weise im Wir. Dem abendländischen Individualismus und Persönlichkeitsfaktum steht die urchristliche Pfingstlichkeit der im Heiligen Geiste geeinten Kirche gegenüber. Das abendländische Denken fällt immer in seinen psychologischen Ursprung zurück, kein Transzendentalist vermag es davor zu retten. Das morgenländische christliche Denken strömt aus pneumatologischer Quelle. Chomjakows Abhandlung über die „Einheit der Kirche" steht nicht willkürlich am Kopf des zweiten Bandes unserer Dokumente, und die Schriftstellergeneration des ersten Bandes, dessen Dokumente trotz ihrer Einfachheit dem Abendländer nicht so nahe rücken wie die soviel komplizierteren des zweiten Bandes, geht nicht zufälligerweise der Schriftstellergeneration des zweiten Bandes voraus. Wir Abendländer denken als Philosophen, als Ich-hafte Persönlichkeiten, die Russen denken als Glieder der Kirche. Der Gegensatz ist nicht, wie der Abendländer sich einredet, der von vorurteilslosem und vorurteilsbehaftetem Denken, sondern von Ich-haftem und Wir-haftem. Es sind zwei Denkarten, jede in ihrer Weise gleichermaßen vorurteilslos wie vorurteilshaft, verurteilslos für den, der drinnen, vorurteilshaft für den, der draußen steht. Der persön-

lichkeitshafte Denker ist für den kirchlichen Denker ebenso vorurteilsbehaftet wie der kirchliche Denker für den persönlichkeitshaften.

Der östliche Denker des Christentums ist aber nicht derselbe wie der römisch-katholische. Der römisch-katholische steht zwischen Persönlichkeit und Kirche, da er schon Persönlichkeit ist, kraft der abendländischen Kultur, geteilt zwischen den zwei Wahrheiten der Scholastiker, der Wahrheit des Herzens und der Wahrheit des Kopfes. Der christliche Denker des Ostens, der erst durch Europa auf den Weg zur Persönlichkeit geführt wird, kennt nur Eine Wahrheit, und das persönlichkeitshafte Denken, wenn es nun bei dem europäisierten Russen in großer Stärke auftritt, bildet sich nur jeweils als ein einzelner Zweig an dem Einen gemeinsamen Stamme des kirchlichen Denkens aus. So ist die Kirche die gemeinsame Denkgrundlage für alle christlichen Denker des Osten. Das Wechselverhältnis der selbständigen Denkerpersönlichkeit mit der kirchlichen Institution ist abendländisch, die Geburt des persönlichen Denkers aus der Seele und dem inneren Sein der Kirche ist östlich, ist altchristlich, urchristlich.

„Und das Weib" (die Kirche) „entfloh in die Wüste, da hat sie einen Ort, bereitet von Gott, daß sie daselbst ernährt würde" (Ap. Joh. 12, 6). Rußland war für die Kirche dieser Ort in der Wüste, wo sie in der Verbannung, beschützt von Gott, lebte. Die Zeit des Exils ist aber jetzt zu Ende, die Kirche kehrt in ihre Heimat zurück, die Russen selber führen sie heim: Die Russifizierung Europas!

Das kirchliche oder pneumatologische Denken wird im Abendlande die Überlieferung des persönlichkeithaften Denkens kaum je ganz beseitigen können. Darin liegt aber auch gar nicht unser Ziel. Unser Kampf geht um die Freiheitsrechte unseres christlichen Denkens; für alles Weitere, für die Wechselschicksale des Kampfes und seinen Ausgang hat nicht der Mensch zu sorgen; aber um unsere Freiheit, um unser Lebensrecht kämpfen wir und werden wir kämpfen. Und diesen Kampf werden wir siegreich beenden, obwohl

wir ihn ohne die ernsthafte Hilfe von seiten der abendländischen Kirchen des Katholizismus und des Protestantismus führen müssen, zum Teil sogar gegen den Widerstand der protestantischen und katholischen Kleriker.

Der gemeinsame Boden zwischen den russischen Religionsphilosophen und uns liegt in dem Wirklichkeitsprinzip der geistlichen Kirche (Eph. 4, 5). Die Kirche ist weder der zweite Christus (nach katholischer Ansicht) noch ein unsichtbares Ideal (nach altprotestantischer Lehre) noch ein bloßes Zweckwerkzeug oder Mittel Christi (nach modern-protestantischer Anschauung), sondern der höchstwirkliche sichtbare Leib Christi, von dem nur das Haupt nie irdisch sichtbar wird, denn der erhöhte Christus wohnt im Himmel. Die Leibhaftigkeit der Kirche, die Gliedhaftigkeit der Persönlichkeit ist der gemeinsame Glaubensartikel für Russen und uns, der die Existenz des Heiligen Geistes wirklich ernsthaft bejaht. Und diese Existenz bewährt sich in der ständigen Erneuerung der lebenskräftigen Einheit zwischen den durch alle irdischen Mächte immer wieder auseinandergerissenen: Haupt, Leib und Glieder.

Diese gemeinsame Denkgrundlage ist so übermächtig, daß neben ihr die Unterschiedlichkeiten verschwinden, von denen wir gleichwohl nun auch sprechen müssen. Da ist das erste, daß die gesamte Geschichte der Philosophie, da sie die Denkgeschichte des Abendlandes ist, nicht zu der eigenen Tradition der östlichen Christen gehört. Der Russe hat daher nicht an der philosophistischen Krankheit gelitten und steht den eigenen spekulativen Fähigkeiten und ihrer Ausübung viel unkritischer, unbedenklicher und naiver gegenüber, als wir es noch dürfen und vermögen. Da der Russe keine Philosophie „alter Art" hatte, so hat er auch keine „neue Art", obwohl seine Philosophie innerhalb der abendländischen Philosophiegeschichte zu der Philosophie der neuen Art zählt; nur ist ihre Auseinandersetzung mit der dem Russen fremden abendländischen Philosophie alter Art eine ganz andere als unsere eigene Auseinandersetzung damit. Die Polemik der Russen ist im Vergleich zu der unseren einerseits viel freier und überlegener, an-

dererseits weniger endgültig und weniger umfassend. Da aber ergänzen wir uns auf ganz vortreffliche Weise. Wundervoll ist dann die denkerische Produktivität dieser östlichen Philosophen neuer Art, die nach einer überstandenen Krankheit entstehenden Wiedergeburtskräfte gehen ihnen allerdings ab. Es liegt etwas überaus Erquickliches und Zukunftserschließendes in der Denkart der Russen, aber sie nehmen es mit der einfachen Rückkehr zur Ontologie zu leicht und gehen an der letzten Vertiefung des Wirklichkeitsbegriffes, dieses Salzkorns für die Philosophie neuer Art, vorüber; die durch Kierkegaard hindurchgehende Linie der Denkgeschichte ward von ihnen bis jetzt noch nicht oder fast noch nicht mit einbezogen, dafür besitzen sie die bei ihnen nie gestörte Einheit von Philosophie und Theologie. In Sachen der geistigen Sünde weniger versuchbar als wir, sind sie ihr gegenüber weniger vorsichtig und weniger genau und geraten daher hier und da in gnostische Extratouren. Immer aber ist das Denken bei ihnen von der liebesstarken Sicherheit des Glaubens getragen und mündet in die Kraft des Zeugnisses. Ihr Erkennen ist dem Bekennen untertan, weder gibt es philosophische Disziplinen noch „die zwei Wahrheiten" noch einen abgesonderten philosophischen Wissenschaftsbezirk. Daher verlaufen selbst die gnostischen Abirrungen ohne allzu schwerwiegende Folgeerscheinungen, und gegen manche Gedanken, die uns entweder ganz zurückwerfen oder vollständig zerstören würden, sind die Russen fast immun.

Es wird von Gott einem Menschen oder einem Volke nie alles gegeben, um unserer geschöpflichen Demut willen. So ist den Russen zwar die Gnade zuteil geworden, ohne jeden Riß der Philosophie und der Theologie zu dienen; ihr Denken ist gläubig, ihr Glauben denkkräftig; das ist das, was die Protestanten nicht einmal mehr wünschen, die Katholiken sich wünschen, aber nicht erreichen; auch besitzen die Russen die volle Überlieferung der altchristlichen Denkart; sie stehen ohne Zwischenglieder auf den Schultern der alten Väter und sind daher im Besitze des trinitarischen Denkens, ohne es apologetisch als Epigonen zu mißbrauchen. Gleichwohl blieb

ihnen versagt, in den innersten Einheitspunkt zwischen Philosophie und Theologie zu treffen, vielleicht gerade, weil sie die Erfahrung der Trennung beider nicht durchgelebt haben. Und so verwenden sie eine gnostische Vermittlungsidee, die „Sophia", einen künstlichen Begriff, anstatt des natürlichen Vermittlungsbegriffes des Wortes, der Sprache.[1] Denn die Sprache war sowohl Mittler der Schöpfung wie der Offenbarung als auch der Erlösung und wird es für alle drei auch immer bleiben, und wo die Sprachlehre fehlt, mangelt auch die in Gottes „Namen" sichtbare Einheit des Dreieinigen Gottes, und es müssen an Stelle des Gottesnamens wieder die alten abstrakten Philosophiebegriffe eintreten (Wesen, Substanz), die eine lebendige, biblische Umschmelzung (nicht Veränderung) des Dogmas verhindern. Daher ist z. B. bei Florenskij die engere Trinitätslehre das schwächste Stück, während Ansätze bei allen unseren russischen Denkern vorhanden sind, die sehr deutlich auf die Sprachlehre (Pronomina bei Florenski, Anthropozentrik bei Berdjajew, Schöpfungsphilosophie bei Bulgakow) hinweisen. Um so vollkommener haben die Russen sämtliche andere Punkte um den einen ihnen gnostisch noch halb verschleierten Mittelpunkt herum schußsicher getroffen und sind vor allem in den gesamten Fragen der Pneumatologie, wozu außer der Lehre von der Kirche die Lehren vom Dogma, von der Askese, von der Sünde, von der Heiligkeit, vom Wissen und von der Liebe zählen, von einer hinreißenden Glut, einer gestaltungskräftigen Klarheit, einer schöpferischen Tiefgründigkeit und einem umfassenden Reichtum — gesegnete Denker, denen wir in erdrückender Armut gegenüberstehen.

II

Bei uns hält man auch unter Christen den Gedanken der heiligen Dreieinigkeit für eine spekulative Erfindung. Für

[1] Für die Sprachlehre als prima philosophia der Offenbarung verweise ich auf den Breslauer Germanisten Eugen Rosenstock, „Angewandte Seelenkunde", 1924 (enthalten schon in allen seinen früheren Werken), Franz Rosenzweig, „Der Stern der Erlösung", 1921, und meine „Disputation", Band I, 1923. Noch punktuell, aus Schöpfung und Erlösung herausgenommen, finden wir die Sprachlehre bei Ferdinand Ebner, „Das Wort und die geistigen Realitäten", 1922.

nichtspekulativ gelten dem Zeitgeist dagegen die Philosopheme über das „religiöse Apriori". Das Wort spekulativ bedeutet in dieser polemischen, ablehnenden Bedeutung soviel wie: nicht erfahren, nicht erlebt. Und es unterliegt keinerlei Zweifel, daß die Heilige Dreifaltigkeit auf dem Boden der Universitätswissenschaft wirklich unerlebbar und unerfahrbar ist; da ist sie „nur" Idee, „nur" Spekulation. Ebenso unterliegt es aber auch keinerlei Zweifel, daß auf dem Boden des kirchlichen Denkens die Gedanken der Kantianer oder Hegelianer ohne Ausnahme „nur" Idee, „nur" Spekulation sind. Wir haben die beiden Denkarten bereits konfrontiert. Um der Denkfreiheit unseres kirchlichen Denkens willen, die uns verwehrt wird, haben wir jetzt den Angriff, der der Verteidigung dient, nicht zu scheuen noch zu verzögern. Aus welchem Boden erwächst überhaupt ein Recht zu der Urteilsform: nur Idee, nur Spekulation? Entstanden auf dem Boden der Universität, scheint diese Urteilsform nur auf diesem Boden und also in der Welt der von ihr beherrschten Bildung der Gebildeten ausgesprochen werden zu dürfen. Formal gesehen trifft das zu. Ohne die Universität als kritisches Organ wäre die orthodox geblendete Kirche nie zu dem unerhörten kritischen Wagnis der Urteilsform: nur Idee gelangt. Der Universität ist im christlichen Äon die Aufgabe der kritischen Haltung gegeben, um des Geistes der Wahrheit willen, der uns Einmütigkeit verleihen soll. Denn obwohl die ersten Wirkungen dieser kritischen Haltung trennende sind, so muß doch die falsche, teils erzwungene, teils unerprobte Einmütigkeit der Kirche, diese Scheineinmütigkeit, erst verdrängt werden; sonst dringt der Heilige Geist nicht durch, und es erhalten die Glieder am Leibe Christi dann nach ihrer Ein-verleibung nicht jene Beweglichkeit zurück, ohne die der ganze Leib gelähmt ist.

Jedoch, die Universität ist nur so lange der Boden der kritischen Wahrheit, als sie auf dem Boden der Kirche, auf dem Boden des Glaubens steht. Das war im Zeitalter der Reformation noch der Fall. Sobald aber die Universität diesen Boden verläßt und dann dazu übergeht, den Boden der Kritik selber für den Boden des Glaubens zu halten, geht ihre kritische Mission in die Brüche. Das gilt auch von ihren einzelnen Menschen. So wurde z. B. ein Kierkegaard, trotzdem er die kritische Haltung grundsätzlich überspitzte, ein echter und berufener Kritiker der Kirche, während ein Kantianer, der „religiös" ist, vermittlungstheologisch denkt und die Selbständigkeit des religiösen Aprioris vertritt, den Boden des Glaubens, weil er ihn aus seinem kritischen Denken heraus neu gewinnen zu können vermeint, längstens verließ und daher gar nicht mehr zu den christlichen Denkern zählt. Es bedeutet nur einen kleinen Schritt weiter, daß die Universität selbst ihre kritische Haltung nicht mehr ernst nimmt, weil das Glaubensleben sich jeder Beurteilung von außen entzieht, wenn der Standort — außerhalb zum Standpunkt wird, und dann auch in der Kritik relativistisch wird. So kommt die Universität einschließlich der Kritizisten in die babylonische Gefangenschaft.

Sobald die Universität, nach ihrer völligen Trennung von dem Leibe der Kirche, auch ihre eigene kritische Mission nicht mehr ernst nimmt, gerät sie in die babylonische Gefangenschaft. Nur noch innerhalb der evangelisch-theologischen Fakultäten wird der tragische Versuch unternommen, die kritische Haltung und ihren Ernst à tout prix zurückzugewinnen, und die Katholiken sehen sich gezwungen, diesem exklusiv protestantischen Versuch, wenn auch mit einiger Reserve, ihren Beifall nicht zu versagen. Dieser Rettungsversuch der kritischen Haltung und damit der Universität, von dieser selber in ihrem Relativismus höchst unangenehm und beschämend empfunden, führt aber den Geist unserer Epoche auf einen toten Strang. Als Symptom aber ist er von großer Bedeutung und hat, an der Situation der Universität gemessen, durchaus recht. Aber aus dem Zirkel der Ichhaftigkeit kommt der Zeitgeist auf diesem Wege nie heraus, trotz aller Abneigungen gegen den Idealismus.

Das gibt ja dem Katholizismus seinen augenblicklichen und für die lebende Generation auch nicht mehr verschwindenden Auftrieb in Deutschland, daß es sich heute gar nicht mehr um Protestantismus und Katholizismus handelt — dabei hatten die Katholiken immer den Kürzeren gezogen — sondern

um Universität und Kirche. Wir werden zwar nicht das Beispiel Justinians nachahmen und die Philosophenschulen schließen, zumal die Katholiken selber das verhindern würden. Aber wir müssen gleichwohl den Kampf zwischen Kirche und Universität nunmehr auf der Seite der Kirche durchfechten, ohne dabei die Erbschaft der Universität, die kritische Haltung, ganz aufzugeben. Von seiten der Universität wird man uns zwar diese Gefahr entgegenhalten und damit wie mit einem Popanz alle schrecken wollen; aber die Gefahr ist nicht ernsthaft, weil wir aus unserer alten Linie gar nicht soweit herausspringen können und die Katholiken sogar, nachdem sie sich solange gesträubt haben, im letzten Augenblick — als die Wende sich schon anzeigte und der erste Schein einer neuen Morgenröte sichtbar wurde — unterlagen und nun schnell auch noch ihre Religionshistoriker, -psychologen, -phänomenologen und -vergleicher bekamen. Den Kampf mit der Universität führen daher nicht sie, sondern Evangelische, wie dies schon in dem Sklavenaufstand der geistig Armen gegen die Universität, in der Gemeinschaftsbewegung, sich angezeigt hat. Und wenn die Katholiken jetzt der Universität auch noch zu einem — billigen — Triumph verhelfen, so muß man sich fragen: haben also auch sie nicht mehr die Methoden der wirklichen und offenbaren Wahrheit, obwohl sie doch immer behaupteten, sie zu besitzen? Sind auch sie, wie ja die Russen ihnen vorwerfen, rationalisiert, ja ist das babylonische Exil der Universität nur die Fortsetzung der babylonischen Gefangenschaft der Kirche? Sind die Katholiken selber etwa noch immer, seit 1520, in ihrer babylonischen Gefangenschaft?

Lehre kommt von Gott, durch die Offenbarung. Forschung kommt vom Menschen, durch Erfahrung. Forschung muß sein, aber nicht an Stelle der Lehre. Erfahrung ist stets, aber nicht in Verdrängung der Offenbarung. Die babylonische Gefangenschaft hat die Universität zum Buhlen mit allen Götzen des Zeitalters verführt: Relativismus! Es macht ihr das geistige Huren viel Vergnügen. Die Universität ist die babylonische Hure der Gegenwart. Und ihr aus der Verarmung entstandener Bund mit der industriellen Plutokratie, durch den

sie sich an den Mammon verkaufte, hat die durch den Relativismus geschwächte dem Fürsten dieser Welt, an den sie nicht glaubt und über den sie sich erhaben dünkt, preisgegeben. Betteln ist nicht ehrlos, wenn es in der Demut der Armut geschieht; aber die Universität will im Stolze betteln, sie will den Mammon belohnen!

Es gibt keinen einzigen Volks- oder Zeitgeist, mit dem sie nicht schon gebuhlt hätte — meint sie nicht, daß die Unzucht sie unfruchtbar macht und ihr lebensfähige Kinder nicht mehr geschenkt werden? Überall aber, im Geistigen wie im Natürlichen, wird der Segen der Frucht als das Kennzeichen beurteilt, an dem die Würde und das Existenzrecht gemessen werden. So wendet sich der bessere Teil des Volkes mehr und mehr von der Universität ab, und diese Tatsache wird sie mit der Zeit zur Buße zwingen — wenn sie dann nur nicht zur Betschwester, nämlich „religiös" wird!

Menschlich geredet, kann man diese Darlegung als eine Übertreibung bezeichnen, an der nur der sogenannte „Kern" wahr wäre. Aber nicht auf das menschliche Sprechen kommt es hier an. Nicht von den Menschen der Universität, sondern von der Universität als geistiger Gesamtperson wird geredet. Die Einzelnen können auch einer Dirne mit reinem Herzen und reinen Händen selbstlos dienen.

So wird also der Kampf offen ausbrechen. Das ist nicht zu vermeiden. Und wie Martin Luther gegen Tod und Teufel focht, so werden auch die neuen Kämpfenden sich nicht fürchten; denn „die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen". Und für die Martyrien dieses Kampfes, dem sich die Universität vergebens durch Schweigen zu entziehen sucht, werden die einsamen Kämpfer dadurch belohnt, daß der Heilige Geist ihre Lebenswege vereinigt.

III

Wie steht es nun um die Kirche? Wenn sie das wahre Kanaan, wo ist dann heute Kanaan? Wenn sie das heilige, priesterliche Volk, wo sind dann Heilige, wo sind dann Priester? Wo ist die Gottesstadt? Wo steht der Tempel des leben-

digen Gottes? Wo ist der Boden der Wahrheit, als Standort für unser Leben?

Wir sprechen von der Kirche, die für den Zeitgeist der modernen Welt führend und verantwortlich ist, von der evangelischen Kirche. Wieviel hat sie nicht dem Staate geschenkt und geopfert, wieviel nicht dem geistigen Mittelpunkt des Staates, der Universität! Von beiden wurde sie auf einmal im gleichen Zeitpunkt verlassen, von dem einen, weil ihn, den irdischen, ein irdisches Geschick ereilte — von der anderen, der Universität, weil diese der Kirche die Treue brach, die die Kirche ihr gehalten hatte. Es ist kein Wunder, wenn die meisten Diener der evangelischen Kirche in Deutschland mit Sehnsucht Ausschau halten nach ihrem summus episcopus auf dem irdischen Throne der Gewalt! Es ist ebenfalls kein Wunder, wenn sie das Blutsgeschenk, das ihnen ward, nicht zu würdigen wissen — das Geschenk der Freiheit der Kinder Gottes von den Mächten der Welt! Es ist endlich auch kein Wunder, wenn sie nicht bemerken, wie die auseinandergerissenen und erkrankten Glieder am Leibe des Auferstandenen sich wieder zu regen beginnen und zueinanderstreben. Ja, sie sind wie im Schlafe und sehen Ihn nicht, den wieder unter uns Weilenden. Sie haben verlernt zu glauben, ohne zu sehen, und daher können sie weder glauben noch sehen.

Die berufenen Führer der evangelischen Kirche, ihre Theologen, sind fast alle mit in der babylonischen Gefangenschaft. So befindet sich die evangelische Kirche beinahe führerlos im zerstörten Jerusalem. Ohne Lehrer ist sie auch ohne Lehre und muß doch versuchen, sich eine Lehre zu bilden, oder wenigstens einen Teil der Überlieferung zu erhalten. Und das ist auch geschehen. Aber es ist wiederum kein Wunder, wenn diese Lehre der Zurückgebliebenen, des Restes in Kanaan, obgleich orthodox, eine halbe, ketzerische und fruchtlose Lehre und ihre Orthodoxie eine Scheinorthodoxie wurde. Wir zählen ihre Ketzereien auf:

1. Zertrümmerung des Trinitätsglaubens und damit der gesamten Tradition der christlichen Glaubenslehre einschließlich der Reformationsdogmatik. Orthodoxe Theologie nur des

zweiten Glaubensartikels: Gott abstrakt, Christus lebendig. Daher Verdrängung der Schöpfung durch den Sündenfall, dieser wird zum Anfang der Welt; infolgedessen ein unfreiwillig komischer und erfolgloser Kampf gegen die naturwissenschaftliche Weltanschauung. Die Selbständigkeit des dritten Glaubensartikels geht verloren, der Heilige Geist, der nur in der Einen heiligen Gesamtkirche weht, wird individualisiert und so in Atome zerschlagen: Pietistische Wendung!

2. Infolge des verdrängten Schöpfungsglaubens wachsende Unsicherheit in den Lehren von der Geburt des Sohnes und der leiblichen Auferstehung der Toten. Aus dem gleichen Grunde Versagen im Alltag, besonders in der sozialen Frage.

3. Spiritualistische Entwirklichung der Glaubensgedanken, mit Ausnahme des Kreuzes. Infolgedessen Neigung zur monophysitischen Christologie, oft bis zum Doketismus hin. Also übersteigerter Paulinismus, kein Jesus nach dem Fleische (1. Joh. 1, 1—4). Teilrecht des Liberalismus durch Bekämpfung des Doketismus.

4. Dauernde Vermischungen des zweiten und des dritten Glaubensartikels; Mißverständnis der reformatorischen Rechtfertigungslehre* im Sinne einer Heiligungsbewegung allein durch den Glauben; nur katholische, nicht evangelische Heiligung, und Opferung der eschatologischen Gerichtsspannung zugunsten einer heilssicheren Heilsgewißheit.

5. Entweder gar keine, oder eine entartete Eschatologie.

6. Entweder gar keine, oder eine entartete Satanologie.

7. Den „christologischen Unitarismus", der dem Sakrament keine ernsthafte Bedeutung mehr gewährt, würde Luther verdammen und Calvin verbrennen. Verkürzung der Bibel.

8. Früchte des Glaubens und des Geistes entweder in der Ekklesiola oder in Sonderformen (Innere Mission), nicht in der Kirche als solcher. Daher dauernde Spaltungen, Parteiungen, Sektierereien.

9. Magische Entartung der orthodoxen Predigtsprache in der starren, formelhaften Wiederkehr einzelner Glaubens-

* Die Bekenntnisse der Reformation beginnen allerdings mit dem peccatum originale, aber auf Grund der vorausgesetzten Trinitätslehre.

worte, etwa „in Christo sein" oder „mit Christo leben und sterben", ferner Benennung Gottes nur als „der Vater", Christi nur als „der Heiland". Die Namensmannigfaltigkeit Gottes und Jesu bleibt unbenutzt oder wird gedankenlos verwendet. Durch diese Sprachverfälschung kann der Liberalismus sich jederzeit ein orthodoxes Gewand anziehen. Und wiederum: Verkürzung der Schrift!

10. Subjektivismus und unkeusche Überschätzung des privaten Glaubenslebens und der innerlichen Bekehrung: zweites Gebot! Gefahr eines neutestamentlichen Pharisäertums und Bedrohung der evangelischen Freiheit. Der Erlösungsglaube kippt erneut in Weltflucht um.

11. Der Dienst der anbetenden Gemeinde verkümmert. Das Gebet nur noch Bitte, nicht Anbetung. Zunehmende Sakramentsfremdheit. Kultisch-liturgische Restaurationsversuche dilettantischer Gruppen, unter schwankender Zurückhaltung der Kirche, sind selber Auswüchse des Individualismus.

12. Die Missionspredigt blieb. Wir stehen wieder am Anfang des Christentums. — Karl Barths bisherige Theologie hatte Johannes den Täufer zum einzigen Heiligen und war daher „zwischen den Testamenten" (zwischen den Zeiten) verankert; Barths Römerbrief interpretierte den Apostel überwiegend im Sinne eines „Johannesjüngers". Und die anderen Positiven von heute befinden sich zwischen Ostern und Pfingsten, zum Teil vor, zum Teil nach Himmelfahrt, im Zustand der zerstreuten und verstummten und doch mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen innerlich unlösbar verbundenen Jünger vor dem ersten Pfingsten, sind daher ohne Kirche, ohne Selbständigkeit der dritten trinitarischen Person, des Heiligen Geistes. Im Gegensatz des unitarischen bezw. unklar binitarischen Christentums unserer Tage mit dem trinitarischen geht es um den Heiligen Geist, seine personale Selbständigkeit, die von der typischen Scheinorthodoxie verleugnet wird, und diese bleibt daher im Zustand der vorpfingstlichen Jünger, die noch nicht Apostel sind, sondern individuelle Christuserleber, die, wenn sie vom Heiligen Geist sprechen, ihn auch individualistisch, also unheilig bestimmen.

Jesus Christus selber aber hat seine Jünger nicht im Zweifel darüber gelassen, daß sie, wenn der Bräutigam von ihnen genommen sein wird, eines neuen Wunders, der Ankunft des Trösters, der pfingstlichen Ausgießung, bedürfen. Christus allein ist nicht das Christentum, nicht die Christenheit. Seine Jünger von heute aber wollen klüger sein als ihr Herr und Meister. Ohne die volle Wirklichkeit der Kirche des Heiligen Geistes weilt der in die Herrlichkeit Gottes erhöhte Herr nicht unter seinen Brüdern auf Erden. — Die Missionspredigt blieb. Wir stehen wieder am Anfang des Christentums.

Gleichwohl fehlt es dieser Orthodoxie keineswegs an den guten menschlichen Eigenschaften der Rechtgläubigkeit, als da sind: Eifer, wissenschaftliches Bemühen, Opfer, Liebe, Glaube, Ringen um die Verkündigung, selbst Demut; aber es fehlt die geistliche Kraft. Auch wäre ohne die Scheinorthodoxie der letzten Generation die in vollständiger Dürre der babylonischen Knechtschaft befindliche Universitätskirche ganz in den Reihen der modernen Götzendiener aufgegangen.

Aus der evangelischen Kirche allein kommen wir ebensowenig wie aus einer der anderen Kirchen zur wirklichen Lehre, in der Kraft und dem Geiste, und zur lebendigen Sprachkraft zurück, sondern nur in der Gesamtkirche, in der jede Einzelkirche zu einer Auferstehung im Heiligen Geiste gelangen soll. Die modernen russischen Denker sind die ersten Zeugen der Gesamtkirche in der Wirkung auf die einzelnen Kirchen. Die östliche Kirche war die älteste, sie ist auch heute wieder die erste. Die evangelische Kirche aber ist heute nicht ungläubiger als die anderen Kirchen, jedoch ist sie unheiliger; dafür bleibt ihr auch in Zukunft die Berufung, die letzte Kirche zu sein, und von ihr, von ihrem unheiligsten Zweig, dem amerikanischen Volke, geht daher der neue Sammelruf zur Einheit von Hirte und Herde aus. Aus dieser ökumenischen Wendung, die nicht nach organisatorischen Begriffen gewertet und verstanden werden will, wächst ein neuorthodoxes Denken auf, orthodoxer als die seit je vermittlungstheologisch angehauchte Theologie des Papsttums und orthodoxer als die

scheinorthodoxe Theologie des Protestantismus. Erste Bausteine zu dem Bau der neuen Orthodoxie tragen wir in diesem Bande zusammen; dem dienen auch die Betrachtungen des Nachworts.

IV

Es gibt verschiedene Voraussetzungen für die „Möglichkeit einer Christlichen Lehre"; dieselben seien zuerst genannt:

1. Die Lehre hat zwei Grundlagen: die Schrift und Jesus Christus. Jene ist in ihrer ganzen Breite, der Breite der Offenbarungswahrheiten — dieser in seiner ganzen Stärke, der Stärke der Heilstatsachen, Grund der Lehre.

2. Vom Schöpfungstage an bis zum Jüngsten Tage bezeugt sich Gott seiner Erde. Von Abraham und Moses an bis zum letzten Wort am Kreuz wirkt Gottes Wort direkt. Von Noah und den Urvätern an bis zum ersten Pfingsten stiftet Gott Kirche.

3. Der Alte Bund ist der Bund der Anbetung, der Neue Bund ist der Bund der Erlösung. Deshalb ist der Alte Bund unitarisch, der Neue trinitarisch. Der Alte Bund beruht auf dem Namen Gottes, der Neue auf der Fleischwerdung des Wortes. Beide zusammen bilden das Ganze der Offenbarung.

4. Als Offenbarung gesehen, folgen Alter und Neuer Bund aufeinander, gehören zueinander, bilden miteinander „Das Buch". Als Erlösung gesehen, geht der Alte Bund im Neuen Bund auf. Deshalb stehen „im Buch" beide Bünde nebeneinander, als Teile ein und desselben Buches. Im Kommen des Reiches aber stehen sie ineinander, und zwar nach dem Worte der Schrift (Röm. 11, 17ff.) so, daß der Alte Bund die Wurzel, der Neue Bund den Stamm mit Blüte und Frucht bildet. Derart also wird der Alte Bund im Neuen erfüllt, indem er als dessen Wurzel erhalten bleibt.

5. Um christlich denken zu können, und also für die „Möglichkeit einer christlichen Lehre", ist daher zweierlei von nöten:

a) Das biblische Denken, das sich in vollständiger, gehorsamer Hingabe an das Buch der Bücher gibt, daher kein Einzelwort herauslöst, keine Einzelstation verabsolutiert, keine

Spaltung innerhalb der Offenbarung erlaubt, vielmehr überall, in jedem Einzelwort im Ganzen der Schrift steht, und gleichwohl jedes Einzelwort als „Spruch", als ein in sich Ganzes zu behandeln, zu deuten und auszuwerten versteht — jenes, die Hingabe an die ganze Schrift im „Lesen", dieses, die liebevolle Ausschöpfung des Einzelsatzes im „Sprechen". Der Alte Bund lehrte das „Lesen", der Neue das „Sprechen". Das Gesetz will gelesen, das Evangelium verkündigt sein. Und wieder wird jenes zur Wurzel von diesem, wenn auch beide da sind, jedes für sich.

b) Die Umschmelzung des Wortes im Kreuz, die Fleischwerdung, Transsubstantiation in der Kraft. Deshalb steht das Reich Gottes nicht (nämlich: nicht mehr) im Wort, sondern in der Kraft. Die Kraft, das Leben in der Kraft, die Heiligung, ist die Frucht der „Erfüllung in Christo". Die Nachfolge des Kreuzes ist die zweite Voraussetzung für die „Möglichkeit einer christlichen Lehre".

Den Voraussetzungen für die Möglichkeit einer christlichen Lehre lassen wir zunächst die formalen Bestimmungen für ihre Ausführung folgen:

1. Biblische Theologie und Dogmatik (oder Systematik) sind dieselbe Wissenschaft, dieselbe theologische Disziplin, genannt die „Lehre". Als Hilfswissenschaften gibt es die Geschichte des Alten und des Neuen Bundes sowie die Geschichte der Kirche. Als eigene Disziplin gibt es nur noch die Praktische Theologie, die mit der „Lehre" in engstem Zusammenhang, Daueraustausch, Wechselwirkung und Durchkreuzung steht, im Leben der Gemeinde.

2. Die Person, von welcher die Lehre kommt, ist die Kirche, und zwar nicht etwa eine innerhalb der Kirche noch einmal isolierte „lehrende Kirche" (siehe Chomjakow in I, 170). Die Kirche ist nicht eine selbständige Größe neben dem Buch oder neben Christus; ersteres ist bei den Katholiken, letzteres bei den Protestanten der Fall. Sondern, sie ist die stets erneuerungsbedürftige Wirklichkeit der Kraft, also die lebendige Einheit der beiden vorgenannten Voraussetzungen der Lehre: der Offenbarung in der Schrift und der Erlösung in Jesus

Christus. Die Kirche ist der Heilige Geist in irdischer Präsenz, hervorgegangen aus Gott, der die Schrift und Christus in der Kirche vereinigt, hindurchgegangen durch Christus, in dem ihr die stets sich zu erneuernde Inkarnation zuteil wird: a patre, per filium (nicht filioque).

3. Die Lehre ist auch künftig in zwei verschiedenen Darstellungsweisen aussprechbar, entweder folgend der Bibel, von der Schöpfung bis zur Wiederkehr Christi, oder als System, aber dann als System der Kirche, also als Kirchenjahr (der ständig sich erneuernde Ring der Inkarnation).

Indem wir uns soeben, unter 3, bereits im Dogma befanden, stehen wir in den materiellen Bestimmungen für die Ausführung der Christlichen Lehre; die wichtigsten derselben, für jede der beiden Darstellungsarten gültig, sind:

1. Die Kirche ist der Lehrer des Dogmas. Daher ist sie die erste Person der Lehre. Diese muß mit ihr selber beginnen, weil die Person des Lehrers nicht außerhalb der Lehre stehen kann; so wird die Lehre von der Kirche zum Prolegomenon der Lehre überhaupt. Damit ist gesagt, daß das Dogma mit der Lehre vom Heiligen Geiste einsetzt, resp. in ihr seinen Grund hat. Deshalb ist es, daß Paulus I. Kor. 12, 4—6 die Trinität in scheinbar rückwärtiger Reihenfolge entwickelt: Geist, Sohn, Vater. Und die letzte Gestalt, der Vater, ist auch die Erste: A und O, die Einheit der Drei. I. Kor. 12, 4—6 ist die biblische Keimzelle der Trinitäts-, d. h. der Christlichen Lehre.

2. In der einen, der Bibel in Schöpfung, Offenbarung, Erlösung folgenden Darstellungsweise, ist die Lehre selber die am Ende reifende Frucht der Darstellung, die in erzählender Weise von der Schöpfung an den Faden der Gottesgeschichte bis zu dem Punkt, wo die Lehre kraft der Ausgießung des Geistes da ist, abrollt. In der anderen, der systematischen Darstellungsweise wird die Lehre aus ihrer allzeitlichen Existenz entfaltet, ohne jede Art von Hinleitung. Aber in jeder der beiden Darstellungsweisen muß die jeweils nicht verwendete mitenthalten sein.

3. Daher keine Darstellung der Lehre ohne die gottesgeschichtlichen Grundbegriffe Schöpfung, Offenbarung, Erlösung, in denen Anfang, Höhe und Abschluß des biblischen Weges genannt sind. Und keine Darstellung der Lehre ohne die Existenzbegriffe der Kirche: Haupt, Leib und Glieder (siehe oben). Diese beiden je drei Worte sind die gesamten Grundbegriffe der Lehre.

4. Die Vereinigung der drei Stationen Schöpfung, Offenbarung, Erlösung mit den drei organischen Worten Haupt, Leib und Glieder ist die Trinitätslehre. Diese ist daher einerseits eine Lehre von den Stationen des göttlichen Waltens (sog. ökonomische Trinitätslehre), andererseits eine Lehre von der allzeitlichen Existenz Gottes auf Erden, d. h. eine Lehre vom Reich.

5. Die Trinitätslehre ist keine Lehre vom Gottesbegriff. Denn es gibt im Angesichte Gottes keinen Begriff Gottes. Da gibt es nur den Namen Gottes. Und dieser kann nicht gelehrt, sondern nur „genannt", nur angebetet werden. Jede Lehre vom Gottesbegriff entwurzelt die christliche Lehre, läßt also die Wurzel des Stammes, Israel, absterben und gibt dem Stamm eine künstliche Wurzel in der Philosophie.

6. Die alte Trinitätslehre ist teilweise auf die richtige Weise, teilweise als Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie, und daher auf eine heidnische Weise entstanden. Die Einsprengung dieser heidnischen Teile ist auszumerzen, insonderheit muß allerorten an Stelle des Gottesbegriffes der Gottesname eintreten. Der Name ist unitarisch, der Name ist trinitarisch. Unitarisch ist er als Name der Anbetung, trinitarisch (im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes oder im Namen des Dreieinigen Gottes) ist er der Name des Bekenntnisses. Die Anbetung steht im Dienst der Offenbarung, das Bekenntnis steht im Wirken der Erlösung. Die philosophischen Begriffe: Wesen, Substanz können höchstens eine untergeordnete Rolle spielen.

7. Indem sowohl „Gott" wie der „Dreieinige Gott" Name ist, ist die Einheit der Drei = Eins und der Eins = Drei gewahrt — nur durch den Namen.

8. Jede Person der Drei ist allerdings gleichen Wesens, nicht aber gleichen Namens. Christus ist nicht Gott, der Heilige

Geist ist nicht Gott, sondern beide sind göttlich, gott-gleich, Deus a Deo.* Aber Gott leidet und stirbt nicht, und Gott wird nicht ausgegossen über alles Fleisch; patripassianische und montanistische-enthusiastische Häresien sind auszuscheiden. Nur die erste Person der Trinität ist auch Gott selber, der Vater ist Gott selber, weil in ihm die unlösbare Verbindung der Eins mit der Drei vollzogen wird; denn er ist allein ungeworden, der Sohn aber erzeugt als die Menschwerdung göttlichen Wesens, und der Geist ausgegangen, als die Verleiblichung göttlichen Wesens.

9. Die drei trinitarischen Personen stehen je in einem besonderen Verhältnis zu einem der drei christlichen Kirchenfeste: der Heilige Geist zu Pfingsten, der Sohn zu Ostern, der Vater aber zu Weihnachten; letzteres ist so zu verstehen, daß im Kinde Jesus die Vaterschaft verkündigt wird, die den Weg zum Sohn und zum Geist eröffnet. Da nun das Christentum — zum Unterschied vom Judentum — kein Fest allein des Gottesnamens haben kann noch haben soll, so muß vielmehr jedes Teilfest der Trinität, Weihnachten, Ostern, Pfingsten, durch den Einen Namen — „Gott" — in der Einheit des Ganzen dargestellt werden. Und das Wort muß zum Sakrament werden: der eigentliche, der echte, tiefste, selten verstandene Sinn der Reformation, des evangelischen Christentums; nur im Wort kehrt der Gottesdienst zu Gott zurück.

10. Jede der drei trinitarischen Personen ist „Person"; in jeder ist Gottes Wesen, und Gottes „Wesen" ist, Person zu sein.

11. Daher muß jede trinitarische Person in einer verschiedenen Personalität stehen: der Vater ist das schöpferische Ich, der schafft, zeugt und ausgehen läßt, das Ich des Wortes, das Ich der Schöpfung, der Erlösung, der Heiligung. „Ich, das ist mein Name," sagt Er. Indem Er redet, wird die Schöpfung geschaffen; indem Er redet, wird die Offenbarung gegeben; indem Er, der allein die Stunde weiß, das Stichwort des Endes spricht, nämlich richtet, wird die Erlösung vollendet. Nicht so der Sohn. Jesus Christus ist überall in der

* Die dreimalige Wiederholung Gottes für die trinitarischen Personen im Symbolum Quiqunque ist in diesem Sinne zu verstehen.

Du-Person: Du bist mein lieber Sohn. Christus sagt „Ich" nur im prophetischen Sinne, etwa in der Bergpredigt — denn in jeder Person ist auch die andere Person mit enthalten, im Du das Ich, im Ich das Du — aber seine Grundfunktion ist die Duheit: was ihr dem geringsten eurer Brüder getan habt, das habt ihr mir getan. Die Funktion des Du ist die Funktion der Liebe des Nächsten. Jesus ist der Erste vieler Brüder. Jeder soll, wie Luther sagt, für den anderen ein Christus sein. Er ist unser Lebemeister. Der Heilige Geist aber ist existent nur im Leibe, im mystischen Körper, im Wir. Kein vereinzeltes wirloses Ich, kein vereinzeltes wirloses Du trägt in sich den Heiligen Geist. Nulla salus extra ecclesiam, extra Unam Sanctam. Nur als Glied des Wir ist der Einzelne begeistet. Das oben gekennzeichnete persönlichkeitshafte Denken der modernen Zeit will den Geist als Ich und im Ich, wenn auch in einem überindividuellen Ich, erfassen und ist daher ein antitrinitarisches, ein nichtchristliches Denken. Ich — Du — Wir! Die Einheit des Gottesnamens aber, die Einheit der Trinität ist im ER gegeben. ER, das ist Gott als Gott!

12. Gemessen am Zustand der heutzutage noch vorhandenen Lehre, dieses Lehrrestes, muß man, am besten auf die drei katechetischen Glaubensartikel bezogen, drei Forderungen für die Einarbeitung in das dogmatische, d. h. trinitarische Denken aufstellen:

a) Die Konservierung des zweiten Glaubensartikels; in ihm, in der Lehre vom Kreuz, liegt unser „orthodoxes" Lehrelement: Vergebung durch das Blut des Lamms.

b) Die Restaurierung des ersten Glaubensartikels; in ihm, in der Lehre von der Schöpfung, liegt die Verankerung der Lehre in der Wirklichkeit des geschöpflichen Lebens selbst; unser christliches Denken soll, zum Unterschied von der mehr oder weniger unnatürlichen, philosophisch-abstrakten Denkart der früheren Dogmatik ein „natürliches", ein stets unmittelbar „sprechendes" Denken sein. Losgelöst vom Schöpfungsglauben wird das „Bekenntnis" zur „Theorie". Nur das Geschöpf „betet an".

c) Die Eschatologisierung des dritten Glaubens-

artikels; in ihm, auf dessen Grund ja „wir" allein christlich denken und lehren, Dogmatik treiben und Lehre vermitteln können (s. oben), sollen wir in der Lehre vom kommenden Tag und seinem Inhalt selber Gliedstücke in diesem Kommen sein; unser Denken soll also nicht im alten Sinne dogmatistisch festlegend, sondern immer wieder wie am ersten Tage unseres Bekennens eben ein Bekennen, ein Stück christlichen Lebens, ein Teil der Nachfolge sein; hier haben wir die überorthodoxe „Bestimmung" der Lehre, des Dogmas. Die Frucht der Lehre ist nicht mehr Lehre, sondern Leben.

13. Daher, und das ist unser abschließendes Wort, bedarf die Lehre selber der „Erfüllung". Noch sehen wir durch einen Spiegel in einem dunklen Wort, noch nicht von Angesicht zu Angesicht. Nur im zweiten Glaubensartikel, in Christo, besitzen wir das, was wir bewahren können; das ist der Grund, warum er konservierbar ist, warum beim Zerbrechen des christlichen Denkens, beim Verlust der Trinitätslehre, Christus in unserer Lehre blieb und er daher stets in der Mission der Heiden Anfang der christlichen Lehre ist. Die gesamte Lehre ist unfertig, bis auch sie am Ende der Zeiten erfüllt wird. Am meisten muß sich das gerade bei dem ihrer Teile zeigen, der für den Gang bis zum Ende hin im speziellen verantwortlich ist, bei der Lehre vom Heiligen Geist, obwohl die ganze Lehre auf eben ihm ruht. Die Kirchenväter waren daher in diesem Abschnitt der Lehre am unsichersten und unklarsten, auch am kürzesten, und behandelten ihn vielfach nach der christologischen Idee als Schema. Ebenso, sind wir auch weiter (siehe die Russen), so straucheln auch wir am leichtesten bei ihm. Wer begriffen hat, daß der Grund der Lehre, die Lehre vom Heiligen Geist, obwohl auf ihm die gesamte Lehre ruht, unsicher, unfertig und teils verhüllt ist und nur durch die jeweilige Existenz der Kirche bezeugt wird, der hat unseren Ausgangssatz vollständig erfaßt, der uns lehrt, daß die Kirche und nicht ein Lehrer je und je der Lehrer ist. Dies erste Stück der Lehre vom Heiligen Geist können wir seit der Stiftung der Kirche schon ganz erfassen. So ist die Kirche wirklich der Mittler der Lehre.

Schließlich, der erste Glaubensartikel ist schon ohne unser Zutun fertig, die Schöpfung, die Natur, das Leben lehren ihn ständig. Deshalb versäumen die Menschen, ihn im Glauben mit ihrem Geiste zu ergründen und zu erfassen, und begnügen sich meistens mit kurzen Hinweisen, bis sie, durch die Zerstörung des Schöpfungsglaubens aufgerüttelt, endlich auf die furchtbare Lücke hingewiesen werden. An diesem Punkte bekommt die immer wenn auch nur auf heidnische Weise der Schöpfung zugewandte Philosophie und Wissenschaft ihr Amt im Rahmen der christlichen Lehre.

14. Die altchristliche Christologie hatte nicht den Beruf, die ganze Glaubenslehre zu begründen. Die neuchristliche Christologie, nach Zertrümmerung der Trinität, ward überlastet. Wir entlasten sie wieder. Und auch in ihr werden gewisse Neuerungen eingreifen und den Diophysitismus, zu dem wir uns mit dem alten Dogma der Kirche bekennen, eschatologisieren. Die vollkommene und problemlose Person- und Willenseinheit zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus ist die des Wiederkehrenden, während der, welcher lebte, litt und starb, sie nur annähernd erreichte, denn durch das eschatologische Nichtwissen des Sohnes — die Stunde weiß nur der Vater — wurde mit Problemen (Gethsemane) und wenigstens scheinbaren Irrtümern (eschatologischen Anzeigen) eine wenigstens teilweise, wenn auch noch so geringe Spannung zwischen Vater und Sohn hervorgerufen. Es ist eine bei der Geburt Christi noch nicht vorhandene, in seinem Leben entstehende, nach seinem Kreuzestode seit der Auferstehung wieder verschwindende Spannung. Wo nun in der Dogmatik an Stelle des Dreieinigen Gottes Christus allein genannt wurde, kam man folgerichtig in der Christologie zu einer überwiegenden oder gar ausschließlichen Lehre vom erhöhten Herrn, verlor damit die diophysitische Sicherheit und kam in die größere oder geringere Nähe des Monophysitismus (die monophysitischen Neigungen des späteren Protestantismus werden von Berdjajew mit leichter Übertreibung, aber doch grundsätzlich richtig beleuchtet). Ist aber Christus die Gottheit in der Du-Person, so enthält er für die Lehre gerade einen neuen Begriff vom

Menschen, eine neue Anthropologie (nach Abstrich der leichten patripassianischen Abirrungen Berdajews erkläre ich mich mit diesem grundsätzlich fast ganz in Übereinstimmung). Niemand hat das Christentum begriffen, der die in der Anbetung für immer gültige Scheidung von Mensch und Gott auf die Sphäre des Bekennens überträgt, nachdem sogar schon im Alten Bund durch den Messianismus nicht nur der Erlöser, sondern auch der „Mensch" verheißen war. Die Zukunftsfrage der Christologie liegt in der gewaltigen Aufgabe, nachdem die Gottheit Christi dogmatisch begründet ist, nunmehr seine Menschheit voll und ganz zu erschließen und damit den Diophysitismus an den Ort seiner Bestimmung zu führen.

15. Der Trinitätsgedanke hat immer als Sinnbild der Vollkommenheit gedient. Schon das Heidentum hat ihn gesucht. Und in allen menschlichen Vollkommenheiten und Erfüllungen bietet er sich als Gleichnis dar. Wahrheit und Gleichnis decken sich in ihm. So ist er, der Gottesgedanke, auch der Weltgedanke und ebenso der Menschgedanke. So bezeichnet er das Erfüllungs- und Vollkommenheitsmaß aller Dinge. In dieser vollendeten Allseitigkeit enthüllt sich für uns die Allmenschlichkeit, die spezifische Christlichkeit des Trinitätsgedankens. Sein Maß ist das Maß des wachsenden Reiches. Seine Heimat ist das himmlische Jerusalem. Sein Wirkungsgebiet liegt im Diesseits, in das er die Strahlen des Jenseits schickt. Als der vom Heiligen Geist Empfangene geboren wurde, trat die Heilige Dreieinigkeit zuerst in Erscheinung. Weihnachten ist auch ihr Geburtstag. Ihre Präexistenz lag verhüllt im ewigen bei Gott seienden Worte, in der Präexistenz des Sohnes selber. Der Einbruch des Himmels in das Reich, das von dieser Welt ist, offenbart sie. Die Dreifaltigkeit ist das Geschenk der Erfüllung an die Offenbarung, der Erlösung an die Lehre. Daher ist ihr Gedanke dem Alten Bund notwendig fremd, und es beruht auf einem überchristlichen Mißverständnis, trinitarische Weissagungen im Alten Testamente zu suchen. Erst wenn der Sohn auf Erden erschienen, tritt der Heilige Geist in das Stadium seiner Weissagung ein, welches wir in den Evangelien vor Pfingsten finden; im Alten

Bunde fällt die Weissagung des Geistes mit der Weissagung des Sohnes zusammen, und das Judentum denkt daher in seinem Messianismus, auch in späteren Zeiten, binitarisch (siehe beim Baalschem) und nicht trinitarisch. Obwohl die ganze Lehre als Lehre schon dem Alten Bunde angehört und Jesus die Lehre nicht vermehrte, sondern erfüllte, so wird doch noch diese Erfüllung durch Christus zu einer Vermehrung: mit der Trinitätslehre. So reichte die Offenbarungszeit bis zu Pfingsten und umfaßt den Anfang der Kirche; diese wird offenbart, als sie entstand und gestiftet wurde; sie ist selber ein Inhalt der Offenbarung und als solcher zwar nicht Träger weiterer Offenbarung im engeren Sinne, wohl aber Verwalter und Inhaber der Offenbarungswirklichkeit; diese ihre Berufung äußert sich in ihren Konzilbeschlüssen und in den dogmatischen Symbolen. Die Dogmengeschichte ist nicht mehr Offenbarungsgeschichte wie die biblische Geschichte, gleichwohl aber ist ihre Geschichte geleitet vom Heiligen Geist als dem Erben der Offenbarung. Die Konzilbeschlüsse sind Vorgänge der geistigen Heiligung, und aus diesen Vorgängen stammt das Dogma. Im Alten Bunde wird nur die Seele geheiligt; durch die Anbetung des Allmächtigen, des Herrn Zebaoth — der natürliche Mensch aber bleibt unverändert. Der Neue Bund, Christus, verwandelt unser natürliches Menschtum, der alte Adam stirbt, und in der Wiedergeburt ziehen wir einen neuen Menschen an: die neue Kreatur! Dies aber ergreift unseren Geist, unser Denken und geistiges Schaffen, noch nicht mit; erst die dritte trinitarische Person, der Geist, die Kirche, heiligt auch den menschlichen Geist. Gott-Vater heiligt die Seele, Gott-Sohn, das fleischgewordene Wort, den Leib, Gott-Geist den menschlichen Geist. Das Dogma ist für den einzelnen geistig Armen durchaus überflüssig, wenn er wirklich ein geistig Armer ist. Das Dogma, für den Geist der Menschen gegeben, zu seiner Heiligung, ist das Kind des Heiligen Geistes, und nun dürfen wir noch einmal, vertiefter, begreifen, daß Paulus, der erste Dogmatiker, der Empfänger und Entdecker der Dreifaltigkeit, den Gedanken der Trinität in der Reihenfolge Geist,

Sohn, Vater entwickelte und so die Dreiheit lückenlos in IHM, der alles in allem wirkt, im Vater als dem Einen, umschlang.

16. Mit der Trinität ward das Christentum geistig benennbar. In ihr ward es zum Bekenntnis in der Welt, in ihrer Geistigkeit, gebracht. Daher ist hier Bekenntnis zugleich Erkenntnis und Erkenntnis zugleich Bekenntnis. Das Dogma der Dreifaltigkeit kann nicht zuerst bekannt und dann erkannt werden, sondern sein Erkanntwerden ist ein unaufhörliches Bekanntwerden. Je mehr und immer wieder und immer tiefer und immer umfassender ich die göttliche Dreifaltigkeit bekenne, um so bekannter wird sie mir, um so mehr erkenne ich sie. Ich stehe zu ihr also nicht wie zu einem durch Denken und Forschen ergründbaren Erkenntnisgegenstand, sondern wie zu einer Person; denn sie ist ja Person: der dreieinige Gott. Hier wiederholt sich, daß nur der Name der Begriff ist, wir also nicht einen Begriff als solchen zu suchen haben. Solange die Dogmatik noch den „Begriff" der Trinität sucht, solange wird sie ein Fremdling im Reich der Dreieinigkeit bleiben. Das dreieinige Gleichnis enthüllt sich dem erkenntnis- und wahrheitsdurstigen Menschen nur durch das Bekennen der dreieinigen Wirklichkeit. Wie ich einem Menschen immer näher komme, je mehr ich mich zu ihm halte, ihm vertraue, ihn um Vertrauen bitte, ihn liebe, um seine Liebe werbe, so komme ich dem Dreieinigen Gotte nur durch eben das Gleiche, Vertrauen im Bekennen, Werben im Beten näher und werde mit ihm — „bekannt". In das „Wesen" eines Menschen dringe ich nur so ein; in das Wesen der Dreieinigkeit auch, denn sie ist Person. Es ist nunmehr etwas ganz anderes, wenn wir jetzt auch von einem Wesen der Dreieinigkeit oder von einem dreieinigen Wesen Gottes sprechen. Denn wir sprechen dann nicht mehr philosophisch, ergründen und erfragen keine Begriffe, sondern dringen mit der Liebe in Gottes Wesen ein. Wird Christus selber noch nicht mit Christus, sondern erst mit der Dreieinigkeit ganz zum Bekenntnis gebracht, so dürfen wir als Bekenner der Dreifaltigkeit zuletzt auch von einem „Wesen Gottes" reden, weil wir dann ganz im Reich des Bekennens sind. Wird durch

das Dogma unser Geist geheiligt, so kommen wir mit ihm, damit daß wir es bekennen, gerade geistig an Gott näher heran, unser Geist wird vertraut mit Gott, er erhält auch das Geschenk des heiligen Verkehrs. Was aus dem anbetenden Verhältnis noch nicht entspringen kann, und auch noch nicht aus dem Bekenntnis zu Christus als Sohn Gottes, das wird uns im heiligenden Wirken des GEISTES, der in der Kirche immer wieder über alles Fleisch ausgegossen wird, und so ist die Erleuchtung, das Schauen, das Letzte. Im Himmel, die Engel und die Scharen der Erlösten, sie schauen. Schauen sie aber, so sind sie im Erkennen. Dieses Erkennen aber ist jenes hüllelose sich Erblicken von Person zu Person, das in dem Einen Schlag des Herzens zwei Herzen vereinigt: die vollendete Liebe. Die vollendete Erkenntnis ist nur als die vollendete Liebe. Nur ein verklärter Leib vermag in der vollendeten Liebe zu stehen, nicht weil unser irdisches Fleisch böse wäre, sondern weil es die Hülle der Seele ist und als Schranke zwischen Liebe und Liebe tritt; auch wir Menschen werden uns erst in einer anderen Welt ganz von Angesicht zu Angesicht erblicken. Der Trinitätsgedanke und seine uns hier und jetzt schon gegebene Wahrheit, vermittelt durch die Wirksamkeit des GEISTES, ist die Weissagung auf diese letzte Erfüllung, die des Geistes, die Schau von Angesicht zu Angesicht. Der Trinitätsgedanke ist das dunkle Wort, in dem wir wie in einem Spiegel das „Wesen" schauen dürfen; er ist das EWIGE GLEICHNIS.

Indem der Trinitätslehrer es zuerst ablehnt, über Gottes Wesen oder Begriff zu denken, sich vielmehr im unbedingten Gehorsam dem göttlichen Wirken ergibt und wie ein rechter und genauer Beobachter und Empiriker dieses Wirken wiedergibt, in den ökonomischen Stationen der Schöpfung, Offenbarung, Erlösung, sodann aber dazu übergeht, die allzeitliche göttliche Zuständlichkeit, das Reich auf Erden, darzustellen und zu umfassen, in den drei personalen Hypostasen, der ichhaften (Vater), der duhaften (Sohn), der wirhaften (Geist), und in diesen zwei Gedanken, die in einem untrennbaren Bunde in der Dreieinigkeit miteinander leben, in dem ökonomischen und dem pneumatologischen Gedanken, Gott

bekennt, wird sein Geist der Heiligung unterworfen und gerät unvermerkt immer tiefer in Gottes Wesen hinein. Wie er dies dann, überrascht, bemerkt, so entdeckt er sodann, daß jene von ihm zuerst mit Entschiedenheit abgelehnte Aufgabe, an der sich der altkirchliche Dogmatiker meistens ohne jede Vorbereitung versuchte, und die wir gewohnt sind, als die immanente Trinitätslehre zu bezeichnen, ihm jetzt, als jeweilige Erfüllung seines trinitarischen Bekennens und bekenntniskräftigen Denkens, wieder näher kommt und schließlich einen Sinn gewinnt, der dem titanischen Streben der alten Trinitätslehrer gerecht wird und doch das Un- und Übermaß, das sie noch im philosophischen Wahn erstiegen, auf das erlaubte und gebotene Maß zurückschraubt. Der Trinitätslehrer als geistiger Träger des Kreuzes gewinnt seiner Lehre jenes stückhafte Erkennen über Gottes eigenes, inneres Wesen, das uns unter der Sonne des Ewigen Lichtes nicht ganz verwehrt wird. Man könnte diesen Schlußpunkt der Trinitätslehre als mystisch bezeichnen, aber nur, weil er eschatologisch-messianisch im höchsten menschlichen Maße ist. Haben wir einmal den letzten Einheitsklang zwischen Messianismus und Mystik, zwischen Eschatologie und *θεωρία* in uns wiederklingen lassen, dann haben wir den Schlußpunkt der „Lehre" erreicht.

Von der Thora an, in der Gottes heilige Existenz offenbart wird — der unaussprechbar erhabene Grundakkord der ganzen Offenbarung — bis zu der johanneischen Christologie, die bis in das Geheimnis Gottes, in sein inneres Wesen eindringt, geht Gottes Spur als Offenbarung, als Hingabe an Seine Kinder, durch die Zeit, in die Welt hinein. In Christo hat Gott auch das Allerletzte über sich geoffenbart, hier wird das „Wesen", das die Philosophen und die neuplatonisierenden, immanenten Trinitätsdenker direkt zu erforschen sich erdreisteten, indirekt offenbar, als Pleroma der Offenbarung, die vor Christus schon abgeschlossen schien, da sie Voraussetzung für sein erlösendes Kommen war, und knüpft so in gewaltiger Verschlingung in dem verbum visibile, in dem ewigen Du Gottes selber, kraft des Allmenschentums des Erlösers, Offenbarung und Erlösung unlösbar ineinander. Jeder Einzelne kann verloren gehen, bis zu allerletzt, aber Gott, der dem Abraham noch aus diesen Steinen Kinder erwecken konnte, kann, nach seinem eigenen Willen, nicht zum zweitenmal den Erlöser kommen lassen, es sei denn zum Gericht über Alle. Nur mit der Person Christi wird der Faden sichtbar, der in Gott vom Inneren, von der Seele, vom Wesen, zu den Taten, zum Wirken läuft, und es wird unter allen den unzählbaren, kleineren und größeren Taten Gottes, unter allen seinen göttlichen Selbstzeugnissen ein einziges ganz wesenhaft mit IHM verknüpft, zwar gleich der Art nach den vorhergegangenen oder folgenden Offenbarungen und Liebesbeweisen, nicht größer in der Liebe, nicht stärker im Offenbaren, ganz und gar nicht (sodaß nur ein ganz heidnisches Denken von einem jüdischen Gott als einem andersgearteten Gott reden kann), aber wesenhafter in der Gott selber bindenden Verbindung. Gott gibt sein Geheimnis in der Menschwerdung preis, er schenkt es den Menschen, die es wieder und wieder mißbrauchen und doch nicht zerstören noch sich von ihm trennen können; denn seit Christus hat sich Gott nicht nur an die Menschen, sondern auch die Menschen an SICH gebunden. Die dritte Person: ER bekommt ihr Reflexiv: SICH! Wie nach der Sintflut Gott sich ein für allemal zur Welt bekennt, so hat er nach Golgatha sich ein für allemal zum Menschen bekannt. So ER aber das getan, so kann nicht mehr unendlich weit die Zeit sein, da die Schöpfung heimkommt zum Schöpfer und nicht mehr in jener unheimlichen Ungebundenheit ihrem Schöpfer gegenübersteht, wie im Zeitalter des Alten Bundes, bis zum heutigen Tage Israels. Es ist — es war seit Golgatha immer Letzte Zeit, mit all ihren Schrecken und Größen, und all ihren Heiligungen und Verklärungen. „Und wir haben desto fester das prophetische Wort, und ihr tut wohl, daß ihr darauf achtet als auf ein Licht, das da scheinet in einem dunkeln Ort, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in Euren Herzen." (2. Petr. 1, 19.)

Hans Ehrenberg

PERSONALNOTIZEN

Bulgakow, Sergej Nikolajewitsch, ist geboren am 16. Juni 1871; er stammt aus einer Priesterfamilie in der Stadt Liwnik des Gouvernements Orlow. Seine erste Bildung erhielt er in einer geistlichen Schule, unterbrach sie aber infolge einer religiösen Krisis. Kurze Zeit war er im Gymnasium Schüler von W. Rosanow. Er studierte an der juristischen Fakultät der Moskauer Universität (1890—94) und wurde bei der Universität zur Vorbereitung für eine Professur der politischen Ökonomie belassen. Damals war er Marxist. Zwei Jahre, 1898—99, hat er in Westeuropa (Deutschland, England usw.) verbracht und wurde von der Sozialdemokratie enttäuscht; seit dem Jahre 1900 begann in ihm eine neue Krisis, welche in der Religion, in der Orthodoxie mündete. Er hat die wissenschaftlichen Grade des Magisters und Doktors der politischen Ökonomie und war seit 1901 Inhaber des Lehrstuhls für ökonomische Wissenschaften in Kiew und Moskau. 1918 empfing er die Priesterweihe; infolgedessen wurde ihm von den Bolschewiken der Lehrstuhl genommen. Er war Mitglied der religionsphilosophischen Gesellschaft und anderer kirchlicher Gesellschaften, Mitglied der zweiten Reichs-Duma, des Allrussischen Kirchenkonzils und des höchsten Kirchenrates unter dem Patriarchen. 1918—22 weilte er Familienumstände halber in der Krim, hatte eine Zeitlang einen Lehrstuhl an der Simferopoler Universität, den er nach Ankunft der Bolschewiken verlor, war eine Zeitlang Pfarrer, wurde 1922 verhaftet und ausgewiesen. Gegenwärtig ist er in Prag, hält Vorlesungen über Theologie und Kirchenrecht an der russischen juristischen Fakultät und am russischen dem Namen A. Komenskis geweihten pädagogischen Institut.

Bücher Bulgakows: Zur Frage der Märkte unter der kapitalistischen Produktion. 1897. Kapitalismus und Ackerbau. 2 Bände. 1900. Vom Marxismus zum Idealismus. Artikelsammlung (1899—1903). Herzens Seelendrama. 1903. Kurzer Abriß der Politischen Ökonomie. 1. Heft. 1907. Skizzen zur Geschichte der ökonomischen Lehren. 1. Heft. 1911, 1918. Zwei Reiche. Untersuchung über die Natur des gesellschaftlichen Ideals. 2. Bände. 1910. Die Philosophie der Wirtschaft. 1. Band. Die Welt als Wirtschaft. 1911 (das einleitende Kapitel ist abgedruckt im Archiv für Sozialwiss. und Sozialpol. herausg. von Sombart 1910). Der Menschengott und das Menschentier (mit Rücksicht auf L. Tolstoi). 1912. Karl Marx als religiöser Typus. 1907. Die Religion des Menschengottestums L. Feuerbachs. 1905. Das Tageslicht. Kontemplation und Spekulation. 1917. Stille Betrachtungen (Religion — Kunst — Philosophie: Artikelsammlung). 1918. Auf dem Gastmahl der Götter. Russische Dialoge. 1918.

Zum Druck werden vorbereitet: Buch der Dialoge. Untersuchung zur Philosophie des Namens. Skizzen zur Trinitäts-Philosophie: 1. Die Tragödie der Philosophie. 2. Von der Dritten Hypostase. Zur Problematik des Geschlechts in der Mystik und in der Religion. Skizzen zur Kirchenlehre: Vorlesungen und Untersuchungen. 1. Petrus und Johannes, die beiden ältesten Apostel. 2. Das vatikanische Dogma und die Frage der Wiedervereinigung der Kirche. 3. Fragen der Mariologie: das katholische Dogma von der unbefleckten Empfängnis und die orthodoxe Lehre. 4. Zur Philosophie der Reliquien. 5. Das Problem des Kirchenrechts und die Krisis des Selbstbewußtseins u. a.

Berdjajew, Nikolai Alexandrowitsch, im Jahre 1874 in Kiew geboren, entstammt einer adligen Familie, die eng mit Militärkreisen verbunden war. Seinen ersten Unterricht erhielt Berdjajew in einer Kriegsschule, nach deren Absolvierung er sich an der Universität Kiew immatrikulierte. Seine Vorbereitung zur wissenschaftlichen Tätigkeit wurde dadurch unterbrochen, daß er im Jahre 1898 wegen seiner Verwickelung in ein Verfahren gegen die Sozialdemokraten verhaftet und im Jahre 1900 für drei Jahre nach dem Norden Rußlands verbannt wurde. Nach seiner Rückkehr aus dem Norden setzte Berdjajew in Deutschland seine philosophischen Forschungen fort. Seine erste Arbeit über „F. A. Lange und die kritische Philosophie in ihrer Beziehung zum Sozialismus" wurde in der „Neuen Zeit" im Jahre 1899 gedruckt. Im Jahre 1900 kam Berdjajews erstes Buch heraus unter dem Titel „Der Subjektivismus und der Individualismus in der Gesellschaftsphilosophie", eine Synthese zwischen Idealismus und Marxismus. In seinen weiteren Arbeiten wird bei Berdjajew immer mehr eine Hinwendung zur Religion und zum Christentum erkenntlich. Dieser Weg spiegelt sich in der im Jahre 1904 unter dem Titel „Sub specie aeternitatis" herausgegebenen Sammlung von Aufsätzen wider. In den Jahren 1904/05 gibt Berdjajew zusammen mit S. Bulgakow in Petersburg die Zeitschrift „Lebensfragen" heraus, welche die religiösen und idealistischen Strömungen mit der neuen Richtung in der Kunst verbindet und auch mit den sozialen und politischen Bestrebungen, die im „Verein der Befreiung", an dessen Begründung Berdjajew einen persönlichen Anteil nahm, vertreten waren. In diesen Jahren bildet sich eine immer wachsende religiös-philosophische und religiös-soziale Richtung heraus, die mehr und mehr einen orthodoxen Charakter annimmt. Ihren Ursprung hat diese Bewegung in Dostojewskij und Wladimir Ssolowjow. Im Jahre 1907 wird unter der Initiative Berdjajews in Petersburg die „Gesellschaft für Religion und Philosophie" begründet. Diese Übergangszeit findet ihr Echo in den Büchern Berdjajews „Das neue religiöse Bewußtsein und die Gesellschaft" und „Die geistige Krisis der Intelligenz". Im Jahre 1910 nimmt Berdjajew zusammen mit S. Bulgakow und E. Trubetzkoy lebhaften Anteil an der literarischen Leitung eines in Moskau neubegründeten religiös-philosophischen Verlages „Der Weg", in welchem Berdjajews Monographie über „A. S. Chomjakow" und sein Werk „Philosophie der Freiheit" erscheinen. Der Verlag „Der Weg" war eng verbunden mit der „Religiös-philosophischen Gesellschaft zur Erinnerung an Wladimir Ssolowjow", die Berdjajew zu ihrem regen Mitarbeiter zählte. 1911 reiste Berdjajew nach Italien, wo sein Werk „Der Sinn des Schöpfertums. Ein Versuch der Rechtfertigung des Menschen" heranreift. In diesem Buche ist ersichtlich, worin Berdjajew von der Moskauer religionsphilosophischen Gruppe abweicht. Berdjajew erscheint als der Wortführer einer radikaleren Richtung des religiösen Gedankens, die zur schöpferischen Arbeit des Menschen aufruft. Im Jahre 1913 wird Berdjajew wegen seines Aufsatzes „Ersticker des Geistes", der sich in scharfen Ausdrücken gegen die Heilige Synode wandte, vor Gericht zur Verantwortung gezogen. In den darauffolgenden Jahren erschienen die Werke „Das Schicksal Rußlands" und „Die Krise der Kunst" sowie eine Reihe von Aufsätzen in den „Fragen der Philosophie und der Psychologie" und im „Russischen Gedanken". Im Jahre 1919, schon unter sowjetrussischen Verhältnissen, begründet Berdjajew in Moskau die „Freie Akademie geistiger Kultur", die drei Jahre lang

bestehen konnte. In der Akademie wurden Vorlesungen gehalten und öffentliche Vorträge veranstaltet. Den größten Teil seines Lebens verbrachte Berdjajew als privater Gelehrter und Schriftsteller zu. Im Jahre 1920 jedoch erhielt Berdjajew einen Ruf an die historisch-philologische Fakultät der Universität Moskau. Er las dort als Professor in der philosophischen Abteilung, bis die Fakultät von den Sowjetmächten aufgehoben wurde. Während der Revolutionsjahre in Sowjetrußland schrieb Berdjajew vier Werke: „Die Philosophie der Ungleichheit", eine „Monographie über K. Leontjew", „Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschenschicksals" und die „Weltanschauung Dostojewskijs". Es war für Berdjajew unmöglich, irgendeines seiner Werke in Sowjetrußland zu drukken, so daß diese Bücher alle schon im Auslande erscheinen mußten. „Der Sinn der Geschichte" und „Die Weltanschauung Dostojewskijs" erschienen ebenfalls in deutsche Sprache übersetzt. Im Jahre 1922 wurde Berdjajew aus Rußland als ideologischer Gegner des Kommunismus ausgewiesen. Im Herbst 1922 begründete Berdjajew in Berlin mit anderen die „Akademie für Philosophie und Religion" unter Mitwirkung der Russischen Abteilung der amerikanischen, christlichen Organisation Y.M.C.A. und mit Berdjajew als Vorsitzenden. Die Akademie ist überdies eng verbunden mit der christlichen Bewegung unter der russischen Jugend. Darüber hinaus nahm Berdjajew regen Anteil an der Begründung des Russischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin, worin er in der Folge die Stelle eines Dekans der Abteilung für geistige Kultur bekleidete und eine Professur innehatte. Das letzte Werk Berdjajews „Das neue Mittelalter" erschien im Jahre 1924. Gegenwärtig weilt Berdjajew in Paris, wo er regen Anteil an der Begründung und Leitung der dortigen Sektion der „Akademie für Religion und Philosophie" nimmt.

Florenskij, Pawel Alexandrowitsch, ist in Tiflis 1881 geboren; er entstammt einer gebildeten Ingenieur-Familie. Nach Absolvierung des Gymnasiums in Tiflis bezog er die physiko-mathematische Fakultät der Moskauer Universität. Nach Beendigung dieser Studien wurde ihm der Vorschlag gemacht, zwecks Vorbereitung zum Beruf eines Professors (Lehrstuhl für reine Mathematik und Physik) an der Universität zu bleiben. Statt dessen trat er in die Moskauer geistliche Akademie ein, wo er nach Beendigung ihres Lehrganges zuerst als Dozent, sodann als Professor für den Lehrstuhl der Geschichte der antiken Philosophie verblieb, den er bis zur Schließung der Akademie durch die Bolschewiken innehatte. Zurzeit arbeitet er in Moskau als Ingenieur und Elektrotechniker. 1911 empfing er die Priesterweihe. Die Gelahrtheit Pawel Florenskijs hat unter den Zeitgenossen an Vielseitigkeit ihresgleichen nicht: in seiner Person sind verbunden der Mathematiker, Physiker, Naturforscher, Philologe, Philosoph, Theologe, Archäologe, Mystiker, Dichter, Historiker, und auf jedem dieser Gebiete arbeitet er als selbständiger Forscher nach Urquellen und macht Erfindungen, welche freilich nur einem beschränkten Freundeskreis bekannt werden. Der größte Teil seiner Arbeiten ist nicht publiziert, könnte aber eine lange Reihe von Büchern über Mathematik, Physik, Genealogie, Okkultismus, Religionsgeschichte, Theologie, Folklore, Archäologie, und anderes mehr ausmachen. Das Buch „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit", im Grunde genommen eine Jugendarbeit, ist nur ein Teil eines umfangreicheren Ganzen — der „Philosophie der Diskontinuität", die mit der Mathematik beginnt und mit der Eschatologie endet. Von seinen

gedruckten Arbeiten sind zu nennen eine Reihe von Aufsätzen und Rezensionen im Theologischen Boten, Vorlesungen über Geschichte der antiken Philosophie „Die Ahnen der Philosophie" u. a. Es ist unmöglich den Inhalt der nicht publizierten Werke Florenskijs zu skizzieren. In den letzten Jahren las er einen Kursus über Theorie der Perspektive in der Akademie der Künste und hielt außerdem Vorlesungen über die Theorie der Elektrizität.

Karsawin, Lew Platonovitsch, geboren 1882 zu St. Petersburg, beendigte im Jahre 1906 seine Studien an der historisch-philologischen Fakultät der Petersburger Universität, absolvierte im Jahre 1910 sein Examen (Magisterexamen), von 1910 bis 1912 arbeitete er in Bibliotheken und Archiven Frankreichs und Italiens, war von 1912 an Professor am Historisch-Philologischen Institut in St. Petersburg und Dozent, seit 1916 Professor der Geschichte (Mittelalter) und Religionsgeschichte an der Petersburger Universität. Im Jahre 1922 wurde er von der bolschewistischen Regierung aus Rußland ausgewiesen; jetzt ist er Professor des Russischen Wissenschaftlichen Instituts zu Berlin und Mitglied der religiös-philosophischen Akademie.

Hauptsächlichste Schriften: Das religiöse Leben Italiens im XII.—XIII. Jahrhundert. 1912. Das Mönchtum im Mittelalter. 1912. Grundlagen der mittelalterlichen Religiosität. 1915. Kultur des Mittelalters. 1918. Katholizismus. 1918. Saligia (über die 7 Todsünden, eine Art von Theodizee). 1920. Noctes Petropolitanae (Philosophie der Liebe). 1922. Über die Freiheit; Über das Gute und das Böse, in „Mysl", 1922, Nr. 1 u. 3. Giordano Bruno, Leben und System, 1923. Dialogen (über den Geist des russischen Volkes und über den Fortschritt. 1923. Philosophie der Geschichte. 1923. Druckfertig: „Metaphysik des Christentums", 10000 und einige Ideen in meinem Aufsatz für II. Bd. d. „Östliches Christentum" niedergelegt.

Bücher von Hans Ehrenberg:
Die Eisenhüttentechnik und der deutsche Hüttenarbeiter, 1906. Kritik der Psychologie als Wissenschaft, 1910. Die Geschichte des Menschen unserer Zeit, 1910. Die Parteiung der Philosophie, Studien wider Hegel und die Kantianer, 1911. Tragödie und Kreuz. 2 Bände, 1920. Die Heimkehr des Ketzers, 1920. Evangelisches Laienbüchlein, 3 Stücke, 1922. Östliches Christentum, Dokumente, 2 Bde., 1923/25. Disputation, drei Bücher vom deutschen Idealismus, 3 Bde., 1924/25. Außerdem: Frommann, Philosoph. Taschenbücher, 35 Hefte erschienen resp. in Vorbereitung, 1922 ff.

Von Nikolai v. Bubnoff:
Friedrich Nietzsches Kulturphilosophie und Umwertungslehre, 1924.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorbemerkung V
Begleitwort VIII

I. CHOMJAKOW
Die Einheit der Kirche 1

II. FLORENSKIJ
Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit (Auswahl) 28
Vorwort 28
1. Brief: Die beiden Welten 31
2. Brief: Der Zweifel 34
3. Brief: Die Trinität 37
4. Brief: Das Licht der Wahrheit 46
5. Brief: Der Tröster 63
6. Brief: Der Widerspruch 80
7. Brief: Die Sünde 90
8. Brief: Das Gehenna 105
9. Brief: Die Kreatur 115
10. Brief: Sophia 131
11. Brief: Die Freundschaft 151
12. Brief: Die Eifersucht 184

III. BULGAKOW
Kosmodizee 195

IV. BERDJAJEW
Anthropodizee 246

V. KARSAWIN
Der Geist des russischen Christentums 307

VI. NACHWORT
Ehrenberg: Die Russifizierung Europas oder die Frage der Trinität 378
1. Die russischen Religionsphilosophen. 2. Die babylonische Gefangenschaft der Universität. 3. Die Scheinorthodoxie in der evangelischen Kirche. 4. Das trinitarische Denken.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032144890

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	NOV 26 '48		
C28 (747) M100			

201 B85 2
Bubnoff
Östliches Christentum

201 B85 2

MAR 12 1928